

الفَلَسْفَة فِي الْعَالَمِ وَالْأَيَّامِ

مَدِينَةُ

مَدِينَةُ مَرْجَبَا مَدِينَةُ مَرْجَبَا مَدِينَةُ مَرْجَبَا

تَالِيخُ الْفَلَسْفَةِ الْيُونَانِيَّةِ

مِنْ مَدِينَةِ الْمَرْجَبَا الْمَرْجَبَا الْمَرْجَبَا



الدكتور محمد عبد الرحمن مرجبا

عبد الدين





بإشراف  
م. ع. مرجبا - م. ر. حسن - ع. ي. زيفور



**mohamed khatab**

تَأْيِيحُ الْفَلَسَفَةِ الْيُونَانِيَّةِ

من بذابنا حتى المرحلة الهلنسية

الدكتور محمد عبد الرحمن مرجباً

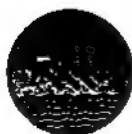
جَمِيعُ الْحَقُوقِ مَحْفُوظَةٌ

لمؤسسة عِزِّ الزَّيْتِ

للطباعة والنشر

الطبعة الأولى

١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م



مؤسسة عِزِّ الزَّيْتِ للطباعة والنشر

الإدارة: ٨٣٤٧٤٨/٩ - ٨٢١٨٤٣ - الحازن، ٨٢٧٨٢٩ - المطابع: ٨٣٧٤٢٠

فاكس: ٨٢٠٣٧٨ - تليفون: ٢٠٣٩٣

بناية لاند درايد - بحر حسن - ص.ب: ١٣/٥٢٥١ - بيروت - لبنان

## تقديم

إن الفكر الفلسفي كل لا يتجزأ ترتبط حلقاته ارتباطاً وثيقاً ويتطور من الماضي إلى الحاضر بحيث لا يتيسر فهم المذاهب الحديثة إلا حين تُرد إلى أصولها التي نشأت عنها . وكلما رجعت إلى أصل رأيت أنك تحتاج في فهمه إلى الرجوع إلى الأصل الذي سبقه ، ويتسلسل بك الأمر حتى تبلغ الأصل الأول الذي نبعت منه الفلسفة . وهي كلمة يونانية استخدمها الإغريق للدلالة على هذا الضرب من التفكير . فالأصل الأول للفلسفة بمعناها الإصطلاحي ظهر في اليونان في القرن السادس ق . م . وظل ينمو وينمو حتى بلغ ذروته عند سقراط ثم أفلاطون وأرسطو ، ثم أخذ يندهور .

ولسنا بحاجة إلى كثير شرح لنبين خطر الفلسفة اليونانية في تاريخ الفكر الإنساني . فقد يكفي أن نذكر أنها فلسفة الشرق الأدنى منذ فتوح الإسكندر ، وإنها فلسفة الغرب منذ استولى الرومان على بلاد اليونان في منتصف القرن الثاني قبل الميلاد ، فعرفوا نبوغ المغلوبين وأخذوا عنهم أسباب الحضارة المادية والعقلية ومنها الفلسفة . واصطنع المفكرون المسيحيون هذه الفلسفة ، ثم اصطنعها المفكرون المسلمون . وقد تجدد الإهتمام بها اليوم لما لها من أثر عظيم في الفلسفة الحديثة منذ عصر النهضة حين اكتشفت كتب الأوائل ومقالات مذاهب اليونانيين في الكون والحياة والمصير .

فالعالم الحديث كله ، سواء في الشرق أو في الغرب يعترف بأنه مدين

للعقلية الإغريقية بالأكثرية الغالبة من منتجاته الفلسفية والأدبية والفنية . ويعتقد الخاصة من العلماء الأوروبيين أن الإغريق هم أساتذة العالم الحديث في كل ما له مساس بالأمور العقلية والفنية ، بل إن كثيراً من العلوم الطبيعية التي بلغت في الوقت الحاضر شأواً بعيداً يرجع الفضل في تأسيسها إلى الإغريق .

وإذا نظرنا إلى أجدادنا العرب في عصورهم الكلاسيكية ، وجدنا أن ترجمة الآراء والنظريات والعلوم الإغريقية إلى اللغة العربية ، كان لها أثر واضح كبيراً جداً في تطور العقلية الإسلامية . فإن نظرة فاحصة بلقىها المتأمل على مكتبات بغداد والقاهرة وقرطبة وما كانت تحويه من مئات المجلدات في الفلسفة النظرية والفلسفة العملية والرياضة والطبيعة والأخلاق وعلم النفس والسياسة والمنطق أقول إن نظرة فاحصة إلى ما ترجمه العرب عن الإغريق في هذه الأمور كلها وما أبدعوه بمقريتهم بعد تتقفهم بالمعارف الإغريقية تؤكد صحة ما ذهبنا إليه من أن فضل الإغريق على نهضة العرب أمر لا يمكن جموده .

إن الفلسفة الإسلامية والعلوم الإسلامية مؤسسة على علوم اليونان وأفكار اليونان ، بل وعلى أوهام اليونان، حتى إنه لا يكاد يعلم آراء حكماء الإسلام ولا مذاهب قدماء المتكلمين ولا يدع المبتدعين من لم يكن له بحكمة اليونان معرفة عميقة .

وإذا غادرنا العالم الإسلامي وإتجهنا إلى أوروبا وجدنا فضل الإغريق عليها أكثر بروزاً لأن فلسفة القرون الوسطى فيها إغريقية في معظمها ولأن نهضتها الحديثة قد تأبست على الثقافة الإغريقية ، لا في الفلسفة والعلوم فقط كما هو الحال بالنسبة إلى العرب ، بل في ذلك كله وفي الأدب والفن والتشكيل والنحت والتصوير .

وكما اعترف العرب بجميل الإغريق وأطلقوا على أرسطو اسم المعلم الأول ، أشاد الأوروبيون بهذا الفضل واعترفوا به كذلك في مواضع تجل عن الحصر من مؤلفات أدبائهم ومفكرهم وذوي الرأي منهم . هذا وقد تلونت الفلسفة الإغريقية بألوان مختلفة تبعاً للبيئات والعصور التي ظهرت فيها ، ولم يكن فيها وحدة ولا تماسك . فالفلسفة الإيونية تغاير الفلسفتين الإيلية والفيثاغورية وهاتان الأخيرتان تختلفان عن الفلسفة الذرية والسوفسطائية وهلم جراً . وهذا شيء طبيعي يقتضيه تطور الفكر والحضارة .

ولم يكن هذا الاختلاف بين المدارس الفلسفية قاصراً على الأمور العرضية ، بل لقد شمل أيضاً القضايا الأساسية . كذلك لم يكن مبنياً على اختلاف الآراء والأفهام في نظرية واحدة تناولها البحث فتشعبت فيها الأفكار ، وإنما كان مبنياً أيضاً على تبدل المشاكل الفلسفية نفسها وحلول بعضها محل البعض الآخر . ففي عهد المدرسة الإيونية مثلاً كانت المشكلة العويصة الوحيدة التي يراد حلها هي كما سنرى : « بم نشأ الكون ؟ » وقد أجاب طاليس على هذا السؤال بأن أصل الكون إنما هو الماء ، وأجاب أنكسمنديس بأنه اللأمتعين ، وأجاب أنكسيانس بأنه الهواء ، وأجاب هيرقليطس بأنه النار . ولكن هذا السؤال قد تضاعف في عهد المدرسة الإيلية أو قل أنه قد نزل عن مرتبته وحل محله سؤال آخر هو : « ما هو الوجود ؟ » وهل هو ثابت أو متغير ؟ « وما هي الحركة ؟ » هل هي حقيقية ؟ كذلك طُرحت في هذا الطور مشكلة اللانهاية لأول مرة .

وعند هيراقليطس لم تعد المشكلة الهامة : « بم نشأ الكون ؟ » ولا « ما هو الوجود ؟ » كما كانت الحال في الماضي بل لقد أصبحت المشكلة الفلسفية الوحيدة الجديرة بالدرس هي الصيرورة والتغير .

وعند السوفسطائيين انصرفت الأذهان عن هذه المشاكل جميعاً إلى مشكلة جديدة عجيبة هي : « ولم تناقضت آراء الفلاسفة السابقين هذا التناقض الصارخ ؟ ولم اختلفت نتائج بحوثهم كل هذا الاختلاف ؟ هذا ولم يكن فلاسفة الإغريق الأوائل فلاسفة فقط بل كانوا حكماء يجمعون في تفكيرهم بين العلم والفلسفة والأخلاق والسياسة بل والشعر أحياناً فلم تكن أنواع المعرفة متميزة بعضها من بعض في ذلك الوقت المبكر ، بل لقد كانت كلاً واحداً لا تفرقة بين عناصره . واستمر الأمر كذلك حتى عهد قريب . فهذا أرسطو كان مشرعاً وعالمًا وفيلسوفاً وسياسياً ، كما كان ابن سينا طبيباً وفيلسوفاً وعالمًا ومربياً وشاعراً ورجل حكم وسياسة .

وقد درج المؤرخون على قسمة الفلسفة اليونانية إلى ما قبل سقراط والفلسفة منذ سقراط ، وذلك لأن سقراط هو الذي أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، أي نقلها من البحث في الطبيعة الخارجية للأشياء إلى البحث في النفس الإنسانية من حيث هي مصدر المعرفة . واعتمد أفلاطون ثم أرسطو على



هذه النظرة وسلكا هذا السبيل ، واستمرت الفلسفة بعد ذلك إما أفلاطونية وأرسططاليسية . ولكننا لا نستطيع أن نفهم سقراط وأفلاطون وأرسطو من غير الرجوع إلى الفلاسفة السابقين عليهم . وقد اعترف لهم أرسطو بالفضل ، وكان منهجه يقوم على استقصاء جميع الآراء السابقة ونقدها . وتعد كتبه هورثم محاورات أفلاطون ، مراجع الفلاسفة الأولين الذين فقدت كتبهم .

## أصل الفلسفة اليونانية

المشهور عند العلماء الأوروبيين أن الفلسفة اليونانية هي وليدة العبقرية اليونانية نفسها وأنها أصيلة غير مأخوذة عن شعب آخر سابق على اليونان . وهذه الفكرة ثابتة عند أصحابها . فهم يتحدثون عن المعجزة اليونانية، ويقصدون بهذا أن الحضارة اليونانية لم تظهر إلا في زمن متأخر بالنسبة إلى الحضارات الأخرى السابقة عليها في مصر وبابل والشرق الأدنى والهند والصين وغيرها ، ومع ذلك فقد أنتجت إنتاجاً عظيماً في شتى الجهات . وهي كما تبدو في المظهر لم تتأثر بما سبقها من حضارات ، فمن الصعب أن نجد آثاراً أدبية مكتوبة لليونان ترجع إلى ما قبل القرن السابع قبل الميلاد . لقد كانت الحضارة المصرية آنذاك في أواخر شيخوختها ، وكذلك كانت بلاد أخرى كالصين والهند قد طعنت في المدنية . ولا يقتصر الأمر على هذا فقد توجد جزر في البحر الأبيض المتوسط لها حضارة متصلة بحضارات الشرق ، ولكن تلك الحضارات كانت في طريقها إلى الإندثار . فمن القرن السابع قبل الميلاد حتى القرن الأول قبل الميلاد أيضاً تقريباً أخرج لنا اليونان تلك الآثار الرائعة التي لا يزال فعلها في العقل الإنساني مسنماً قوياً .

ويجب أن نلاحظ أن بلاد اليونان في ذلك العهد لم تكن تقتصر على بلاد اليونان الحالية ، بل لا بد أن يضاف إليها المستعمرات اليونانية المنتشرة آنذاك في البحر الأبيض المتوسط من الشرق إلى الغرب وفي الجنوب . فقد بسط اليونان نفوذهم ونشروا سلطانهم في آسيا الصغرى ، وجزيرة صقلية وجنوب إيطاليا وجزء من شمالي أفريقيا . في تلك المستعمرات ولدت الفلسفة اليونانية وشبت قبل أن تنتقل إلى أرض اليونان نفسها حيث بلغت نضجها على أيدي سقراط وأفلاطون وأرسطو ثم تقلص ظلها وأخذت في التدهور والإنحطاط .

وإذا نظرنا في الحضارة في الوقت الحاضر . وحللنا عناصرها المختلفة وجدنا أنها لا تخرج عن طريقين : الطريق الديني من جهة والطريق العقلي من جهة أخرى . فالطريق الديني هو الذي سلكته الديانة اليهودية واستمرت فيه الديانة المسيحية والإسلامية ، وكان لهذا تأثير حي في تطور الحضارات الغربية والشرقية منذ الديانة اليهودية حتى وقتنا الحاضر . ولا يمكن لإنسان متحضر أن يتحرر من تأثير هذه الثقافة الدينية بحال ما مهما كان حر التفكير .

أما الطريق الآخر الذي دلف فيه اليونان فهو طريق مخالف للطريق الديني . ذلك لأن المعرفة فيه إنما تنبثق من العقل الإنساني نفسه واعتماداً على القوة الإنسانية ذاتها لا من أي مصدر آخر خارج الوجود الإنساني . ومن هنا يظهر التقابل بين الوثنيين وأصحاب الديانات السماوية . كما يظهر أيضاً ما لدى الفائلين بالمعجزة اليونانية من مبررات . ذلك لأن التقليد الديني هو وضع السلطان على أسس غير إنسانية أي أسس فوق الإنسان ، وهي أسس إجتماعية قوية في الوقت نفسه . بينما الطريق اليوناني لا يعترف للتفكير بمصدر آخر غير المصدر الإنساني . وليس معنى هذا أن اليونان لم يكونوا متدينين ، كلا بل هم أيضاً كانوا متدينين كسائر الشعوب . ففلاسفة اليونان كانوا يذهبون إلى المعبود وكانوا يسألون العرافات والعرافين ويُقربون القرابين كما يفعل أي إنسان متدين يعيش في الجماعة اليونانية . ولكن من حُسن حظ اليونان أن الديانة لم تتدخل في تفكير اليونان كما تدخلت في تفكير الهنود والمصريين القدماء وكما تدخلت الكتب في القرون الوسطى . فقد كان التفكير العلمي عند الهنود مثلاً واقعاً في أيدي طائفة دينية تحتكر العلم والتعليم ، وكان لا يجوز للمعلم أن يجدد في التعليم بل كان عليه أن ينقله كما تلقاه هو عن أستاذه . فواجهه كان ينحصر في أن يسلّم الأمانة التي حملها زمناً كما تلقاها . أما إذا غير فيها وبدّل أو أنقص أو زاد فقد خرج عن صفته الدينية . فالعلم إذن كان أمانة دينية . وهكذا كان الحال عند قدماء المصريين ، وهكذا كان الحال أيضاً على عهد السلطات الكنسية في القرون الوسطى المسيحية ، ولكن اليونان لم يكن التعليم يجري عندهم على هذا النحو ، فلم يحتكر ، الرهبان التعليم بل تركوه حراً بين سدة العلم وأرباب الرأي .

ولكن هل اخترع اليونان كل هذا العلم ؟ أي هل اخترعوا كل هذه

الفلسفة والرياضيات والطب ؟ وهل كانوا هم الباقين بمن النحت فوصلوا به في تلك الفترة القصيرة إلى ما وصل إليه هذا الفن من كمال ونظام وإتقان ؟

إن اليونان لا يميلون إلى الإعتراف بفضل أي حضارة سابقة عليهم ، ولبتهم احتصروا على ذلك ، بل هم يدعون أن الحضارات السابقة كحصارة المصريين القدماء إنما اشتقت من مدينة يونانية أسبق . ومن جهة أخرى هناك أخبار نائمة تشهد بأن قدماء اليونان كانوا يلجئون إلى مصر ليستمدوا عنها ، ومن الأخبار الثالثة قول راهب مصري لأحد اليونانيين القدماء عندما تكلم معه على الرياضيات : « إنكم أطلعتم » هذه الكلمة قد تفيد الهجاء ولكنها قد تفيد المدح أيضاً . فالطفل مستعد للنمو وهو في طريقه إلى الشباب . فهل كان هذا الراهب المصري يريد أن يقول : « ونحن أيضاً شيوخ » أي على وشك الفناء ؟ ومن يدري فلعله كان يعني ذلك ، وإن كنا نرجح الاحتمال الأول .

إن تعطينا لليونان يجب ألا يحول بيننا وبين تقديرهم التقدير الصحيح الذي سوحه في أن هذه الأمة العظيمة استعادت من الشعوب الشرقية ذات الحضارات القديمة علماً وفلسفة وأدباً وفناً . ثم حلت كل ذلك إلى ربوعها فتذوقته وهضمت ، ثم أعملت فيه عقريتها السامقة فأخرجت لنا أنتاجاً جليلاً أنار للإنسانية كلها سبيل الحياة ، فكانت بهذه الجهود أستاذة العالم القديم كما كان الآشوريون والهنود والبابليون المصريون والصينيون أساتذة اليونان وغيرهم .

لقد وُجد العقل منذ وُجد الإنسان وفي هو هو في جوهره حظاً مشتركاً بين جميع الأمم والشعوب ، واستخدمته الأمم الشرقية في الماضي السحيق ، فابتكرت الصناعات والعلوم والفنون ولقتها اليونان أغتنتهم عن بذل الجهود وكفنتهم مؤونة استكشافها بأنفسهم والوصول إليها .

ومصلاً عن العلوم والفنون، نجد عند الأمم الشرقية القديمة قصصاً دينية وأفكاراً في العالم والحياة إذا أمعنا النظر في موضوعها ومعناها رأيناها حقيقه بأن توصف بأنها فلسفة . فقد نظروا في أسنى المسائل مثل الوجود والتعير والخير والشر والأصل والمصير ، فكان التوحيد والشرك ، وكانت الثنائية الفارسية ، وكانت وحدة الوجود عند الهنود ، وكان غير ذلك .

ولم نخرج الفلسفة اليونانية فيما بعد عن هذه النظريات الكبرى، بل قد

مستطيع أن نجد لكل فكرة يونانية فكرة مماثلة لها شرقية تقدمتها، أو أصلاً تكون قد سنت فيه . إذن فلا حرج إذا قلنا إن المصريين القدماء والبابليين والآشوريين واليهود قد سبقوا اليونان إلى هذه الأفكار . مثال ذلك، القول بأن الماء هو أول العناصر الطبيعية . فهذه الفكرة قديمة جداً عند الكلدانيين . وتوجد نظريات مثيلة لهذه عند اليهود والمصريين . كما أن بعض العقائد الدينية كالإيمان بالحياة الأخرى بعد موت الجسد ، والرمز لهذا المعنى بطقوس وتمثيلات وتشبيهات معينة - كل أولئك نجد نظيراً له عند اليونان على نحو ما ، يشبه ما كان موجوداً من قبل عند المصريين القدماء وغيرهم من الأمم الشرقية . ومن الأمثلة على ذلك أيضاً رسم الروح في صورة الطائر المشهور وهو الحمامة ، فهذا الرسم نجد له ما يماثله فيما بقي من آثار كريت ومن المستطاع ذكر أمثلة كثيرة على ذلك .

غير أننا إذا اعتبرنا صيغة القول ومنهج البحث عند الشرقيين لا نستطيع أن نصف هذا الضرب من المعرفة والتفكير بأنه علم وفلسفة . فإن علومهم جميعاً لا تعدو أن تكون ملاحظات تجريبية أدت إليها حاجات عملية ، وفيها تعثر وتردد يدلان على أنه لم يكن لدى أصحابها فكرة عامة عن المبادئ والعلل والبراهين كما كان لدى اليونان . فالكتب العلمية الهندية هي كما يقول الأستاذ نلينو بحق مصنفات عملية مقتصرة على منطوق القواعد وشرح استعمال الجداول خالية من البراهين وبيان العلل .

أما اليونان فقد كانوا يفكرون معتمدين على العقل وحده ولم يكن العلم عندهم مشوباً بالأغراض العملية . فلم ينظروا في العلوم نظرية تجريبية عملية صرف كما كان الحال عند الشرقيين ، فإن نظرهم في الهندسة والحساب مثلاً لم يكن لأغراض عملية كالبناء والضرائب وأغراض البيع والشراء ، بل كانوا ينظرون فيها للوصول إلى نتائج نظرية قبل كل شيء ، وهذا أهم ما تتحى به العقيدة اليونانية . فلقد نظروا في العلم للعلم أي لمتعة العقل ولدننه المجردة عن الأغراض والمصالح ، أي لا لخر متفعمه لو دفع مضره .

هذا في ميدان العلم ، أما الفلسفة فالشرقيون فيها متفاوتون فقد يمكن القول عن السامليين والمصريين والعبرانيين إنهم جهلوا الفلسفة بالرغم مما بلغ إليه علماءهم من ثقافة عالية ، ولم يحصلوا فيها يلدوسوى بضع معارف عامة جداً ومغلطة بالدين في الألوهة والنفس والعالم الآخرة عالجوها بالدهشة والخيال

دون الاستدلال . وعلى العكس من ذلك كان الفرس والهنود والصينيون ، فقد راولوا الطر العقلي المجرد إلى حد بعيد ، ولكنهم قصرُوا مهمة هذا النظر على تمحيص الدين وإصلاحه ولم يوقفوا إلا قليلاً في تبني ماهية الفلسفة وإقامتها علماً مستقلاً .

لقد كان قصدهم الأول النجاة من الشر ، فلم يتخذوا العلم عاية لداته بل وسيلة لهذه النجاة ، وأرادوا أن يجاوزوا العقل إلى نوع من الكشف يستغني عن التحليل والتفصيل ، ويتصل بموضوعه اتصالاً مباشراً أو يتحد به ويفي به . فكانه كان مكتوباً لليونان أن يعبروا في وقت من الأوقات الهوة الفاصلة بين التجربة والممارسة العملية وبين العلم بمعناه الصحيح ، أي معرفة الماهية والعلّة بالحد والبرهان ، ويصنعوا الفلسفة علماً عقلياً كاملاً مستقلاً قائماً بذاته ، ويقنعوا بها لا يتطلعون إلى كشف وإشراق ، إلا أن مريقاً منهم قد تأثروا بالشرق في أواخر عهدهم بالتغلف فعدلوا عن العدل إلى الذوق كما وقع للأفلاطونية المحدثة .

في هذه الحدود يمكن القول أن الشرق لم يُعلم اليونان ، أي لم يُلقنهم مذهباً أو منهجاً ، ولكنه حفزهم على التفكير ، بما قدّم لهم من مواد جمعها أثناء قرون طويلة ، فقاموا يعالجونها على نحو علمي . نعم إنهم لم يفلحوا في محاولتهم دفعة واحدة ولكنهم ساروا في طريقهم لا يلوون على شيء ، وأعملوا العقل بشاط وجراً عجيبين ، فكانوا بحق أساتذة الإنسانية .

### منشأ كلمة ( فلسفة ) ومعناها

تتألف كلمة ( فلسفة ) من المقطعين اليونانيين ( فيلو ) ومعناها محبة أو صداقة ، و ( سوفيا ) ومعناها الحكمة ، وهاتان الكلمتان كانتا معروفتين منذ أقدم عصور الحضارة الإغريقية ، أما ( فيلوسوفيا ) بهذا التركيب فلم تكن معروفة في العصور الأولى عند الإغريق . فقد جاءت الإلياذة والأوديسة وغيرهما من مستحاثات هوميروس وهريود ... من الشعراء القدماء خلواً منه . ولو كانت هذه الكلمة معروفة في عصور أولئك الشعراء لكرروها في قصائدهم كما كرروا غيرها من الكلمات القيمة الدالة على الخير والواجب والتضحية

هذا وإن أقدم شعر إغريقي توجد فيه هذه الكلمة هو كتاب هيرودوتوس الذي يحدثنا فيه مؤلفه أن كريسوس قال يوماً لصولون أحد الحكماء السعة

« إني سمعت أنك جئت البلاد متفلسفاً » أي باحثاً متقياً تاملاً .

وقد روى مؤرخو الفلسفة أن هذه الكلمة جرت على ألسنة فيثاغوراس وبرقليس وأبروكراتوس وغيرهم . فقد نسبوا إلى فيثاغوراس أنه قال : « لا سوفوس ( لا حكم ) إلا الله وحده وإن الإنسان فيلسوف فقط » . وعزوا إلى برقليس أنه قال في حق الأثينيين : نحن قوم نتفلسف أي نحجب الحكمة من غير أن نكون فينا أنوثة ، أي إنا أرباب عقول وأرباب شجاعة ؛ وإلى إيزوكراتوس أنه أطلق على منهجه كلمة ( فلسفة ) ، إلى غير ذلك مما يرهنون به على أن هذه الكلمة قد استعملت في اللغة الإغريقية منذ القرن السادس قبل المسيح على أن معناها لم يكن محددًا ولا مضبوطًا ، لقد كان فضفاضًا واسع المدى مترامي الأطراف . إذ كانت كلمة فلسفة تشمل كل ثقافة واستتارة في أي موضوع كان ، وكل مجهود عقلي في سبيل تقدم المعرفة الإنسانية ، بل كل رغبة في البحث والإطلاع . وكان الفلاسفة إلى عهد سقراط يُدْعَوْنَ بالسوفيست أي المعلمين والعلماء الطبيعيين أو العقلاء المتبصرين الذين أنفقوا فن القول وفن السبر في الحياة بنجاح . ولما جاء سقراط أطلق على نفسه اسم فيلسوف ( فيلوسوفوس ) أي محب للحكمة ، وذلك على سبيل التواضع وليميز نفسه من طائفة السومسطائيين المتجربين بالحكمة . ولا شك أن كلمة ( فيلسوف ) في ذلك الحين لم تكن قد أخذت معناها الذي هي عليه الآن وأنها كانت كلمة متواضعة مرادفة لمحبة الحكمة .

من هذه الإلماعة القصيرة التي أشرنا فيها إلى أن كلمة ( فلسفة ) لم تُستعمل إلا على عهد فيثاغوراس أو على عهد سقراط ، نشأ أمام الباحث مشكلة جدية بالظر والحماية وهي : هل كل مفكري الإغريق الذين سبقوا سقراط لم يكونوا فلاسفة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ما دام أن هذا المعنى كان مجهولاً ؟

لا ريب أن الإجابة عن هذا السؤال ميسورة سهلة ، وهي أن التفلسف قد حدث بالفعل من قبل أولئك المفكرين وإن لم تكن هذه العبارة معروفة في تلك العهود ، وإن إجماع الباحثين القدماء والمحدثين في شأن فلاسفة أيونيا وحدهم يكفي دليلًا على ذلك . بعد أن أدخلوا عليه بعض التغييرات الحداثية مثال ذلك أن طاليس قد أسس نظرية في مبدأ الكون على تلك العقيدة القديمة الواردة في أناشيد الشعراء الكلدانيين والتي تقول إن الماء هو الجوهر الأول للكون بأسره

وقد حام تلاميذه من بعده حول هذه الدائرة فلم ينحرفوا عنها إلا قليلاً إذ استدل بعضهم بالماء الهواء واستعاض عنه آخر باللاتعين . وتوالى الفلسفات بعد ذلك ، فكانت النار أصلاً للكون عند البعض ، وكان ذلك الأصل هو التراب عند البعض الآخر .

ويمتد بعض الباحثين أن المدرسة الإيونية لم تتقدم في طريق حل مشاكل الكون إلا خطوات ضئيلة ، لأن محاولة كشف حفايا الكون وتفسيره بواسطة ما يطرأ على الماء من تغيرات ، أي تحوله إلى بخار ثم إلى سحب ثم إلى مطر ليست أقوى في الإقناع عن هذه الحفايا من لغة الأساطير إلا قليلاً بتدنى في فتح باب التفكير أمام الذهن البشري

ويقرر هذا البعض أن الخطوة الأولى الجديرة بالتقدير في سير الفلسفة هي التي وجدت حين بدأ العقل يكتشف ذاته ويحدد حركاته بضرورات المنطق ، ويبرهن على أن وراء المادة جوهرأً أسمى بها . ويرى فريق آخر من العلماء المحدثين أن الفلسفة بلغت في أيام المدرسة الإيونية درجة عالية من الثروة الفارغة . ولا ريب في أن في هذا الرأي شيئاً من المغالاة غير بسير ، لأن في المدرسة الإيونية مجهوداً يدل على تقدم العقلية البشرية لا يجرؤ على جحوده أو على الخط من قيمته إلا جائر أو منمصب كما سنوضح ذلك في حينه كما أن الرأي الأول لا يتخلو من الحقيقة وسنوضح ذلك في حينه أيضاً .

### طريق الفلسفة .

اتبعت الفلسفة منذ بزوغ فجرها في المستعمرات اليونانية طريقاً متعرجاً طويلاً . فقد نشأت الفلسفة الإغريقية للمرة الأولى في مقاطعة إيوب بآسيا الصغرى وهي إذ ذاك إحدى المستعمرات الإغريقية . ومن هذه المقاطعة الأسبوية لاح ضوء أول قس من أقياس الفلسفة وظهرت طلائع التفكير الحر المؤسس على التأمل والنظر . وكان العقل البشري في تلك المقاطعة قد بدأ يشعر بشخصيته ويطالب بحقه الذي اعتصبته العاطفة ممثلة تارة في الشعر والخيال ، وطوراً في الأساطير الدينية التي ليس لها من النظر العقلي مستند ولا دليل . وقد كان طاليس الملقب هو حامل لواء التفكير الأول أو غارس النبتة الأولى في حديقة هذه الفلسفة التي ستزدهر بعد عصره ، وسيستظل ألوف من حاصة

## الإسابة بطلانها الوارفة على عمر العصور والأزمان .

وقد طلت هذه الفلسفة تستقل بعد ذلك من مقاطعة إلى مقاطعة ومن مدينة إلى أخرى ومن أفق إلى أفق تبعاً لنضوج الوعي في هذا البلد أو ذاك وحسب تقلبات السياسة المختلفة . فعند أن كانت إيونيا هي المركز الرئيسي للحياة العقلية عامة في أثناء الإحتلال الآثيني ، أخذت بعد أن هاجمها الفرس سنة ٥٤٨ ق م تندهور شيئاً فشيئاً حتى انتهى الأمر بهم ملطية سنة ٤٩٤ . وعلى أثر ذلك انتقلت مملكة الفلسفة في عهدها الأول إلى جنوب إيطاليا ، وهناك استقرت في صقلية . وكانت مستعمرة إغريقية كذلك - فظلت فيها إلى أن انتقلت إلى أثينا في عصرها الذهبي الذي بلغت فيه الأوج وأصبحت حاضرة المعرفة الإنسانية في العالم القديم كله . ثم بدأت بعد ذلك عصور الإحتضار والغيوبة . لقد انتهت أثينا ، فيا أسفي على أثينا . فتلبت الفلسفة والحركة العقلية قليلاً في مدينة الإسكندرية ، إلى أن جاء الإسلام فانتعشت ودخل فيها دم جديد ، وكان ذلك في بغداد والأندلس حيث بلغت غاية نضجها وأقصى إمكاناتها . ثم ففرت النهضة العقلية بعد ذلك إلى المواسم الأوروبية الواحدة بعد الأخرى . ولم تنطفئ الشعلة طوال هذه المسيرة الطويلة بل كانت كل يوم تزداد وهجاً وتوقداً .



## مقدمات وممهّدات

### اليونان وأنماط التفكير عند الشرقيين

في حياة الأمم والشعوب قمم عالية من الشموخ والنضج تعقبها منخفضات سحيقة من الانحدار والهبوط . فلا تكاد الأمة تزهر وترتفع ، ولا يكاد نجمها يتألق معبرة عن ذلك بثلة من عباقرة الفخر والأدب والفن وينظام من الحكم الديمقراطي والحياة الدستورية والعدالة الاجتماعية . حتى تذهب ريجها ويحفّ نُفسها ، وتتضرب قرائع بنيتها ، ثم تستغرق في سبات عميق يصعب جداً - إن لم يتعذر - إيقاظها منه . فلألمم أعمار كما للناس أعمار ، على حدّ تعبير ابن خلدون . وما فات من العمر فلن يعود .

وفي قمة سامقة من قمم الصعود الإنساني ارتفع الأغارقة وياهاوا الأمم والشعوب بسخاء عطائهم وعظم تراثهم ودقّة أحاسيسهم وسمو مشاعرهم . فلقد مروا في هذا العالم كما يمرّ الغمام فوق أرض قفر ووادٍ غير ذي زرع ، فكانوا كالأمل المشرق في عتمة اليلاس . ثم مضوا كالخلم تاركين وراءهم الخصرة والنصرة والرواء لقوم غراث عطاش جياع .

فإلى اليونان إذا يرجع قسم كبير من مجدنا الفكري ونهضتنا العقلية ، ولهم تدين الإنسانية بجلّ متجاتها الفلسفية والأدبية والفنية . فقد شمع بهم التاريخ وامتدوا بأيديهم على رؤوس الأيام وهام الحقب، وغزوا بأفكارهم حيرة العقول والأفهام . إن كل ما قيل ويقال في وصفهم أدنى مما يجب لهم . فهم كالشمس في رابعة النهار يرتدّ البصر عنها خاسئاً وهو حسير ! وحسبهم فحراً أن

اللحطات لعدة في تاريخ الأمم والشعوب التي أعقبتهم تعق بنفحاتهم ويفوح منها شدى أريجهم . فالتاس بعد اليونان ، وطلاتهم العقلية على الأقل ، لم يعودو يفكرون بعد اليونان كما كانوا يفكرون قبلهم .

لقد قهرهم العزة عسكرياً ، ولكنهم قهروا غزاتهم حضارياً ! فإذا هؤلاء يركمون بين حرائب أثينا ويَقْبَلُونَ مواطىء أقدام الفلاسفة اليونان وشعرانهم ومصوريهم ، ويغادرون الأرض التي قدسها الفكر وقد هانت مطاعمهم وصغرت حراهم ولات قسيهم ونبالهم . وبعد أن كانوا غزاة ناهيين وبرابرة عناة جبريين ، إذا بشوكتهم تنحصد ، وإذا بقائهم تليق ، وإذا الناس غير الناس . . . لقد صقلتهم أثينا وهذبت مشاعرهم أطلال المدينة العظمى ، وجعلت منهم رسلاً للفكر الحضارة .

أجل ، إن اليونان هم أساتذة العالم القديم والأوسط والحديث . كيف لا وهم رواد النزعة العقلية في العالم وطلاتها ، وهم جنود الفكر الخالص الذين أموا بالعقل كأول من أس وتعلقوا بالمعرفة لذات المعرفة ، لا لتحقيق مغنم أو دفع مغرم . فطلت المعرفة لذات المعرفة ، أي للمنة العقلية التي تنتج عنها ، بدعة جديدة ابتدعها الأغاغة وكانت مزيتهم الأولى التي فاضروا بها أما سقتهم أو عاصرتهم ، والتي كانت نرساً لأمم أعقبتهم . فالفلسفة أصلها يوناني ، وروحها يوناني وعبريتها يونانية . وما من فكر اشراق أو فيلسوف قام أو رجل أوتي احكمة واثالت عليه المعاني ، إلا وبدأ باليونان وبى علفته على أساس من فلسفة اليونان ، وأبرز أفكاره وآراءه من خلال أفكار اليونان وآراء اليونان ، فأعظم باليونان أساتذة للفكر والحضارة ، وأكرم بهم رسلاً للمعنى والخبر والجهل !

لقد أوتي أقوام كثيرة قبل اليونان حكمة وفكراً وحضارة وماء ، ولكن احكمة التي احتص بها اليونان كانت فريدة في نوعها وإليها وحدها يصرف اسم المعلمة بمعناها الدقيق . فلتن توصل بعض الحضارات السابقة إلى كثير من الحقائق التي عرفها اليونان ، إلا أنها لم تستطع أن تصوغ ذلك في مهب موحد سليم ونظرية عقلية متماسكة وفي كل منسجم شامل .

هذا وإن فضل اليونان على غيرهم من الأمم والشعوب ليس في وضع

المشاكل والحلول المناسبة لها بقدر ما هو في قدح الزناد وإطلاق الشرارة الأولى للتفسير العقلي والتفكير المنهجي والتعليل المبني على المنطق والاستدلال ، والسعي عن الهوى والأسطورة والتقاليد الدينية ، وبالتالي البعيد عن كل سلطة عبر سلطة العقل . فالدعوى والإنطلاق يتطلبان دائماً أصالة وعبرية ووعياً لا تُتاح إلا في التفكير المدع والعمل الخلاق . فالليونان فرسان هذا الميدان . إنهم أول من قدم المنهج وشن الطريق ، وأول من وضع الأسس وحدد المشكلات والإنجازات الرئيسية التي سادت عليها الفلسفة حتى اليوم .

وليس معنى هذا أن الأمم الشرقية خلّت من كل تفكير فلسفي وتمحيص عقلي . كلا . فلقد كان لدى الشرقيين عناصر هامة من التفكير الفلسفي والحكمة العقلية . لكن هذه العناصر لم ترتقي إلى مستوى البحث النظري المنظم والنظرة الكلية الشاملة ، بل لقد ظلت محجوبة بحجب كثيفة من المذاهب الدينية والأساطير الشعبية والإهتامات العملية . فضلاً عن أنها ظلت مفككة مقطعة الأوصال . ومع أنها لم تستطع أن تتخلص من هذه الشوائب لتبلور وتستقل بنفسها ، إلا أنه كان فيها أصالة لا تُنكر وكان لها طابع متميز وملامح تركت أثراً واضحاً في التفكير اليوناني - ومن طريق هذا التفكير - في التفكير الإنساني كله .

ولبيان خصائص كل من التفكير اليوناني والتفكير عند الشرقيين ، يلقي نظرة عجل على صور التفكير عند الأمم الشرقية القديمة التي كانت لها حضارات عريقة أو تقاليد عقلية راسخة وكان لها شأن كبير في التاريخ القديم .

## ١ - نمط التفكير عند المصريين

ولنبداً بالمصريين . فقد كان الشغل الشاغل لحكام المصريين القدماء وكان أكرههم تطهير النفس الإنسانية وإعدادها للإنتقال من دار العناء إلى دار البقاء . وأما التفكير النظري والبحث والعمل العقلي الذي يكون رائده التأمل للوصول إلى الحقيقة المجردة ، فأمر بعيد عن مركز اهتمامهم ومباح حياتهم ، أو قل أنه يأتي في المرتبة الثانية إذا لم نقل في المرتبة الثالثة والأخيرة في سحل اهتمامهم . ولذلك فلم يستطيعوا أن ينجبوا أي مذهب فلسفي بالمعنى الصحيح . فالتعاليم التي جاء بها حكماء مصر القديمة رغم عظمتها ووصولها إلى

درجة عالية من السمو الخلفي ، ورغم الجهود التي بذلوها لإقامتها على فكرة التوحيد ، إلا أنها ظلت تدبّر عبادة آلهة عليين ، كما كانت تنفّر إلى معايير عقليّة يصطفاها المطلق ويكبح من جماحها الغيبي ، ويخفف من نزعها السحريه العالمة وإيمانها بالطلسمات والخوارق . وبذلك فإنّ العنصر الخلفي يضيّع في هذا الخليط المشوش ويصبح حطاماً . 11. p. 36 .

وبعبارة أخرى ، إن النصوص العظيمة التي أفصح فيها حكماء مصر القدماء عن سمو تصوّرهم للأخلاق وحبود النفس والعقاب في الحياة الثابتة ، تبدو على حد قول البعض « كجزيرة صغيرة من العقائد الخالصة جداً نضج في خضمّ واسع من النصوص السحرية ( المصدر السابق ) .

وإذا كان قدماء المصريين قد وصلوا في الهندسة إلى كثير من الحقائق ، إلا أنهم لم يجعلوا من الهندسة علماً ذا علل ومبادئ ولم يصلوا إلى نظريات تشبه نظريات أقليدس ، وإنما هي أفكار متفرقة لا تماسك فيها ولا رابطة بينها ولا جامع يجمعها ، كشأنهم دائماً في منتجاتهم الأخرى وسائر أقاويلهم ووجوه نشاطهم .

« أما الإكتشاف الحقيقي لعلمي الهندسة والحساب بنظرياتها وقواعدها ، مع البرهان النظري على صحتها صدقاً يعمّ كل الحالات الجزئية ، فمن أسرار الحضارة اليونانية » ( الدكتور محمد ثابت الفندي : فلسفة الرياض ، ص ٣١ ) .

## ٢ - غط التفكير عند الإيرانيين :

ولئن عجز المصريون القدماء عن الوصول إلى عبادة إله واحد رغم ما قد بذلوا من جهود صادقة في هذا السبيل ، فإن الديانة الإيرانية القديمة ظلت دائماً يشوبها التفكير بوجود أصليين قديمين مديرين للعالم هما : أهورا مردا Ahura Mazda إله الخير وسبب النظام في هذا العالم والمسؤول عن إقرار العدالة ومحاسبة المومنين بعد الموت عما اجتاحت من السيئات في هذه الحياة - وأهريمان ( Ahnman ) إله الشر والمرض والموت وملك الشياطين . فتقسيم الكائنات إلى طاهرة ودسة ، والصراع بين الخير والشر ، بين الجنة والنار ، بين الآلهة والإنسان ، هذا هو لب المذهب الديني والعقائدي الذي يعرّضه الكتاب

المقدس لدى الإيرانيين : الزندافستا Zendavesta .

إن ديانة الزندافستا هذه تمتاز بالتوازن العقلي الذي يسود فيها وسمو التفكير ، كما أن فكرة الآلهة فيها على جانب عظيم من العلو والرفعة ، غير أنه يتخللها - وهذا هو طابعها المميز كما هو آفتها أيضاً - ثنوية جذرية كما قنا ظلت تسمو وتكبر عبر الأجيال دون أن يستطيع التفكير الفارسي أن يتخلص منها ، فضلاً عما فيها أيضاً من عناصر قديمة تتصل بعبادة النار والشجر والنجوم والشياطين ( Jacques chevalir : Histore. 1 36 ) .

والأخلاق بدورها تنبثق من هذه الثنوية أيضاً . فواجب الإنسان هو أن يفعل الفضيلة ويقول الصدق والحق ولا يجترح البثات - وهي الخروج على القوانين والسنن التي وضعها إله الخير - ليجنب نفسه وجمتمعهم سخط إله الشر . وبذلك فهو يعمل على انتصار الخير على الشر .

هذا هو أسس الأخلاق عند حكماء إيران القدماء وهذا هو نمط تفكيرهم ، وهو تفكير لا مكان فيه مثير من الدين . ولذلك لم يتمكنوا من وضع نظرية في الكون عميقة ولم تتكوّن الفلسفة عندهم نظاماً من التفكير مستقلاً قائماً بذاته يكون نتاج العمل الخالص . حقاً لقد وصل بعض فرقههم إلى نظرية ما في المعرفة ، ولكنها معرفة تقوم على أسس الذوق والكشف لا على أساس العقل والمنطق ( المصدر السابق ص ٣٨ - ٣٩ ) . وهكذا حكم المصيرين القدماء ، بل والأشوريين والبابليين أيضاً .

## ٢ - نمط التفكير عند الهنود :

وأما الهنود فلمهم شأن آخر . فهم على ما يبدو الشعب الشرقي القديم الوحيد الذي يصح أن يقال إن له أنظراً فلسفية يمكن التماس خطوطها العامة في العيدا ( Veda ) ، وهي الأسفار المقدسة التي تعبر عن تفكير الهند من القرن الخامس عشر حتى القرن السادس قبل الميلاد ( المصدر السابق ص ٣٩ ) . فهي هذه الأسفار المتباينة منذ الريغ فيدا Rig Veda - وهي أقدمها جميعاً - حتى الأوبانشاد Upanishads البرهمانية - وهي الأسفار المتأخرة - كما في الأسفار التي أعقبتها من لدن القيدانتا Vedanta حتى المذاهب الحديثة ، في هذه الأسفار جميعاً يلتمس في آف واحد الإستعداد العجيب لدى الشعوب الهندية للنظر العلمي إلى

حاش عجزهم الفاضح عن حل المشاكل التي يثيرها هذا النظر : من نحو القلق الميتافيزيقي للإنسان أمام ميلان الظواهر والكائنات والأشياء ، وسبب الخبيث وراء مطلق ما - موجوداً كان أو غير موجود - لا سبيل له إليه ويحاول عبثاً العثور عليه في باطن ذاته ، وليتخلص بواسطته من دورات التناسخ Cycle des transmigrations التي تستظره ، وليحرر ذاته من الألم يقتل سلطان الرغبة فيه والقضاء على كل تعلق له بالعالم ( المصدر السابق ص ٤٠ ) .

ومن خلال ذلك كله يشف مذهب في الحياة تحركه نفحة روحية واحدة رائدها الشعور بالإسحاق الثام في الطريق المؤدي إلى السكينة ( salut ) : أي إلى الغناء الذي ينتهي بالسلك إلى إمامة كل رغبة فيه ، وكل حظ للنفس وكل مطمع هنا يكسر البراهما أو التبرقانا التي هي المثل الأعلى للبراهمة والبوذيين . إنهم يتفقون جميعاً حول هذه الغاية رغم اختلافاتهم الميتافيزيقية وتباين آرائهم ، وهذا الاتفاق حول الغاية وطريق السلوك يبين بوضوح طبيعة المذهب الهندية وعدم مبالاتها أصلاً بالتصورات أو الأفكار التي هي الأساس في كل نظر فلسفي عند اليونان أو حلفائهم من الغربيين .

فالحياة الروحية التي يشدها حكماء الهند لا تقيم وزناً كبيراً للتصورات العقلية . إنها المقصد والغاية ، وكل ما عداها فإلغا هو هراء في هراء . إن أكبر همها هو التجرد عن الرغبة وترك كل حظ للنفس وسكون السالك وبقاؤه مطرباً غاضباً بصره معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسدية ، مقبلاً بكنه الهمة على التأمل الخالي من كل مضمون ، حتى يفنى عن نفسه وتعب عن ذكره وفكره جميع الصور والرسوم ويتلاشى في مدته ويتحد به . . . إلى غير ذلك مما لا يفهمه الحديث ولا تشرحه المارة ويضيق عنه نطاق العقل ولا يكشف المقال فيه غير الخيال . هذا هو طريق السلوك عند القوم ، وهو واحد في جميع المذاهب على اختلافها وتووع صورها وأشكالها وتعارض أقوالها في النفس والشخصية الإنسانية ورب الأكوان بل ومسألة الوجود والعدم . وهكذا « فكأنما علم الحلة الهندية ( orthodoxie indienne ) غريب على الميتافيزيقا » على حد قول لافال بوشان ( La Vallée Poussin ) . ( في كتابه « البوذية وديانات الهند ، نقلاً عن شيفالييه ، المصدر السابق ص ٤٠ ) فهو لا يتقبل هذه الميتافيزيقا العقلية ، بل لا يحتمل أي إمكانية للقاء معها . وهو بترزعه اللاتوكيدية التي تقف موقفاً وسطاً

بين النفي والإثبات لا يبالي بحل المشاكل بل حتى ولا بوجود موضوع للتفكير ( المصدر السابق ص ٤٠ ) . فالسالك عندما يقبل على التأمل فإن تأمله يكون غير محتوى ، وعندما يكون مطروحاً مجتمع المهمة والفكرة فلا يسفن إلى دهك أن امرأ حلاًلا يجتذبه : فهو مطروح لا في شيء ، مجتمع المعجم والعكر لا في موضوع !

وبذلك فإن الحكمة الهندية تختلف اختلافاً تاماً عن طريقة التفكير في المذاهب الغربية . فهذه الأخيرة حتى وهي تشك وتنتفي ، تثبت أبصاً ما هي تدعي إنكاره ، وهي إذ تفعل ذلك إنما تشكك في معرفة الوجود أكثر مما تقول باللاوجود . إنها تبين الفارق الكبير بين الوجود الحقيقي والطريقة التي يظهر لنا عليها هذا الوجود ، وهذا في حقيقة الأمر لا يعدو أن يكون نوعاً من تأكيد الوجود في ذاته ، بل لعله أوثق أنواع تأكيد الوجود ، ( في كتابه « البوذية وديانات الهند » نقلاً عن شيفالييه ، المصدر السابق ص ٤٠ ) .

لكن لوجود في ذاته شيء غير معروف عند حكماء الهند . فهم عندما يلتصقون خلال « المظهر » أو الحداد الحسي « الوجود » الواحد اللاتماهي المباطن ( immanem ) للعالم ، فليس موضوع التأمل وغايته الفصوى عندهم الوجود أو اللاوجود ، إنما هو شيء ما ، ليس له أي شكل من أشكال الوجود المعروف أو المتخيل ، لا بالنسبة إلى التفكير الإنساني ولا بالنسبة إلى عقل خالص مطلق قياس ، كالعقل الإلهي مثلاً . إنه شيء بعيد ، بعيد جداً عن تصورات الإنسان ومداركه وحدوسه ، شيء لا يُسبر غوره ولا تُعرف ماهيته ولا تُحد هويته ، ولا تحبظ به العقول والأفهام ، وهو متفصل عن وجود الله وعن دهمومة النفس وجوهريتها ، وبالتالي عن كل ما يجول في الخاطر ويرسم في الدهن . ذلك بأن الرمز ، تبعاً للهند ، يعدل الرموز إليه ، وتعتبر أدق ، لا وجود للرموز إليه ، إذ لا يوجد إلا رموز . حتى إن الفلسفة بالنسبة إليهم لا وطيفة لها إلا تقرير الظواهر وتصويرها ، بحيث إن حركة الظواهر ، هي الحقيقة في ذاتها ، مهما تكن هذه الحقيقة مؤقتة خاطفة ، وبالتالي ، إن الحقيقة وهم وسراب وحداد . ومن العبث أن تبحث عن شيء وراء هذه الظواهر ، إذ لا شيء وراءها على الإطلاق ( المصدر السابق ، ص ٤٠ - ٤١ )

فلا شيء موجود ، والكل يصير ، ويتعبير أدق ، أن الكل هو صيرورة

معبر صائر ، أي معبر جوهر « فكل شيء فارغ ، والكل لا جوهر له » Tout est vide, tout est insubstantiel . كما يقول بوذا . إنه سبلان دائم ونعاقف من العلل الظلالية آخذ بعضها برقاب بعض ، أو قل هو تحول دائم لا ينقطع - لا أول له ولا آخر ولا حد ولا علة - لطراز واحد من الكينونة إليه يعود كل شيء ليعبى فيه . من غير أن يقال عنه إنه موجود أو غير موجود . هذا هو مذهب وحدة الوجود ( panthéisme ) أو مذهب الألوهة المبثوثة في كل مكان ( théopanisme ) كما يستخلص من الميتافيزيقا البرهمانية ، وهو لب مذهب بوذا وكل نمكبر حرج منه . وأما الشخصية الفردية والنفس وحلودها وماؤها في النيرفانا فنصور لا معنى لها في علم النحلة الهندية إلى حد بعيد ، ولا هي تتمها في قليل ولا كثير . فصلاً عن أنه لا قيمة لها من حيث الخلاص ، بل إن هذا الخلاص لا سبيل إليه إذا اعتقد المرء بالوجود الجوهرى للآنا أو بديمومته وقيامه بذاته ، أو إذا كان يصبو إلى تحقيق ذلك ومعنى النفس به ( المصدر السابق ، ص ٤١ ) .

ولكن هذا لا ينبغي أن يؤخذ على إطلاقه . فبضرب من التناقض الذي يصدم كل من يفكر على أساس المعقول دون أن يحرك ساكناً في أصحاب الفلسفات التي إنما تقوم على اللامعقول - وهو تناقض يتميز به علم النحلة الهندية بحيث إن من لم يتحلل لم يكن منها ولم يعد من جلتها - أقول بضرب من التناقض الفاحش يؤكد البوذيون الثواب والعقاب والمسؤولية في حياة أخرى غير هذه الحياة ، حتى أنهم يكفرون كل من يعتقد بأن الموت من شأنه أن يضع حداً لحياة الإنسان على الأرض وألا أمل للإنسان في البقاء . فحذار من الرغبة ومن وساوس الرغبة ، إذ إننا سنكون هناك تبعاً لما نفكر مهنا . فالأفعال التي كسبنا في هذه الحياة الدنيا لما كانت وليدة الرغبة وكانت سبباً في توليد الرغبة ، فإنها تخدم النفس بإمكانيات مهيأة لأن تتجسد في حياة أخرى تؤتي فيها ثمارها ، وهذا بالصسط ما يجب تجنبه والحذر منه إذا كنا نريد الخلاص ( المصدر السابق ص ٤٢ ) ولكي نسبح من الحياة الأليمة التي تتجها الرغبة وتحدد بها ، وكبلا يقع فيها يسميه الهندو السمسارة ( Samsāra ) أو الدورة الأبدية ، ذلك الشر الكروي الذي هو أصل الطبيعة الإنسانية والذي هو وليد التعلق بالحياة ، وحتى لا نتعرض للتناسخ أو محرة الأرواح التي تنتقل - بما قدمت أبدتها في هذه الحياة - من مصير إلى مصير أليم أحر لا تنجينا منه سوى الرفانا ( المصدر



( السابق ص ٤٢ ) .

أقول ولكي يكون ذلك فهناك قانونان ينبغي إلزامهما والتفكير بها : قانون التوقف عن العمل أو عن الرغبة ، وقانون استئصال شائقة الرغبة . وفي التزام هذين القانونين ننحصر من الفناء ونضمن البقاء في حاضر أبدي دائم لا يلحقه موت ( المصدر السابق . ص ٤٢ ) .

إن الفيدانتا Vedanta يُعبر عن المذهب الأساسي للبراهمانية ولكل تفكير هندي ، ألا وهو التوحيد بين برهما والنفس ، توحيداً ينتج عن الشعور به انعدام الفردية التي هي مصدر كل شر .

إن الفلسفة الفيدانتية كما يعرضها اليوم رامانا كريسنا Rama Krishna تقوم على تحليل الحلم الذي لا يخرج في مجموعة ومحتوياته عن أن يكون انعكاساً Projection للعقل في الزمان والمكان والعلية . وانطلاقاً من هذا المعنى يذهب حكماء الهند إلى أن العقل يخلق كل شيء ، سواء في ذلك موضوعات الحلم أو موضوعات اليقظة ، حتى إن جميع هذا العالم التجريبي ما هو إلا حلم كوني عظيم ، ولا قيمة له تزيد على سائر أعلامنا . وهكذا فكل شيء إنما هو من إنتاج عقولنا ، وما الكون بأسره إلا سراب في سراب ( المصدر السابق . ص ٤٣ ) .

إن تجربة النوم العميق التي يتوقف فيها نبض الأفكار ويسكن الجسم والروح ، وحيث يستبسط فينا وجدان الصمت الخالص والفراغ والكيونة اللامتعة والتي لا شكل لها ولا صورة - أقول إن هذه التجربة تسوقنا إلى الاعتراف بأن اليقظة والحلم والنوم العميق ما هي إلا مظاهر لحقيقة واحدة بذاتها هي برهما ، الكائن السرمدى الأعلى . فهي في مظاهرها الثلاثة وليدة نشاط عقلي خلّاق أو هي انعكاس له . لكن على حين أن حالة اليقظة تحترق الأشياء المحسوسة وتتخللها جميعاً ويكون لها تجربة بها ، مما يضفي عليها بالسمة إلينا صفة الموصوعية ، والوجود الخارجى المستقل عن الانعكاس العقلي الجمعي الذي هو الأصل والغاية ، فإن حالة الحلم تعيش الأشياء التي تنتج عن

الرعة ، بانعكاس العقل الفردي على ذاته ، وتقتصر تكثرها وما فيها من تعدد  
وانشراح وفي الوقت الذي يحقق فيه المرء تجربة العالم الحسي كحسم ، فإنه  
يصل - بعد أن يبلغ من هذه التجربة غاية مداها - إلى رؤيا روحية سرمدية  
لخفيفة هي في ذاتها سرمدية ساكنة يدركها بحس مباشر يقتصر فيه الأنا  
الأساس الحقيقي للوجود ، المنزه عن الزمان والمكان والمبرأ من الحدوث والأنية  
الملدتين هما علامة الوهم وسمة الخداع والسراب .

إن ما يظهر من تناقض بين هذه التجارب الثلاث ( اليقظة والحلم والنوم  
العميق ) مصدره أننا نصنعها جميعاً على مستوى واحد من الزمان . والتناقض  
سرعان ما يروى عندما يتبدى إلى اختلاف ظروف الانعكاس الزماني التي تجري  
هذه التجارب الثلاث فيها ، وعندما نعيد لتجربة اليوم العميق قيمتها الحقيقية  
التي لا يعدلها شيء من الأشياء ، تلك التجربة التي نتيج لنا منذ هذه الحياة  
بلذات الإنتاق والتحرر والإنحداد والفضلة العظمى والبهجة القصوى . هناك  
يسعد لتمايز والتعريق ، وتنقطع العلائق وتموت الذكريات ، ويتلاشى الكل في  
لكل ويضمحل ، ولا يبقى إلا الواحد الحق ، الكائن المطلق ، وهو واحد  
سرمدى غير منشخص ، ليس كمثله شيء ، لا تمايز فيه بوجه ولا صلة له بغيره  
( المصدر السابق ، ص ٤٣ ) .

إن التفكير الهندي - رغم مزاياه العظيمة ورغم حدايته وتأثيره العميق في  
التفكير اليوناني ، ثم في طرق التفكير في القرون الوسطى الإسلامية والمسيحية ،  
بل ورغم استمرار هذا التأثير في العصر الحديث - أقول رغم هذا كله يختلف  
إحتلالاً جذرياً عن التفكير اليوناني ، وبالتالي لا يصلح أن يكون أساساً لفلسفة  
عقلية إيجابية معطاء . وإذا نحن ترجنا هذا التفكير إلى لغة الوجود والمعقولة ،  
فلما إنه يركز الوجود والواقع والشخصية الإنسانية ، ويساهم بذلك في تعطيل  
الملاحح الرئيسة للتفكير الفلسفي كما برز عند اليونان ، دون أن يقدم له عاصر  
مدبنة جديدة أو يغدوه بدم يمنحه الحياة والسمو . ولكي يدرك أي خطر كانت  
ستعرض به الإنسانية لو أنها اسأقت في تيار النحلة الهندية مما علي إلا أن  
نقارن بين ما أحبه غط التفكير اليوناني وما أتى به التفكير الهندي فإن التفكير  
اليوناني قد وهب التفكير الإنساني جميع المعاني العقلية الأساسية وحجار العمل

الكامل - المنطقي والوجودي - مما مكنتنا من تحقيق ذلك التقدم الرائع الذي نشهد له كل يوم خمسة وعشرون قرناً من التاريخ . وأما التفكير الهندي فإنه على الرغم مما فيه من بصيرة عميقة وغنى في الخلد لم ينضج معه ، إلا أنه لم يصل قط إلى التعبير عن ذاته في صورة ذهنية معقولة وفي مذهب متناسك مترابط قابل للسو والعطاء يجمع بين الحقيقة والحياة ويساعد على التقدم ، كما فعلت الحكمة اليونانية والعلم اليوناني والفن اليوناني . فلقد نكب منذ البداية بمذهب وحدة الوجود وأتلفته أوهام الكشف والنوق ، فنكص على عقبيه وشل عن الحركة وشل سواء السبيل .

والخلاصة ، إن التفكير الهندي قد حطم الإنسان وهو يدعي تأليه الإنسان !!

#### ٤ - نمط التفكير عند الصينيين

ولنتقل أخيراً إلى شعب عريق آخر في أقصى الشرق هو الشعب الصيني ولننحصر تفكيره عن كتب فنقول :

إن التفكير الصيني ينطبق عليه ما ينطبق على التفكير الهندي بوجه عام . وذلك لتقارب المناخ العقلي والتقاليد الدينية بين البلدين . فهو أيضاً ينم عن طراز رفيع جداً من الحكمة مغاير غمام المغايرة للتفكير اليوناني ولأنماط التفكير الأخرى التي تأخذ بتقاليد الفكر اليوناني والعقلية اليونانية ، ولذلك لم ينبج حتى عهد قريب أي حصيلة دائمة من شأنها أن تُغني التفكير الإنساني وتوسع آفاقه .

إن الحضارة الصينية هي كما قلنا حضارة عريقة جداً وتشتع عن أصالة قوية ، وهي من الشرق الأقصى وتاريخها بمنزلة الحضارة اليونانية الرومانية من أوروبا وتاريخها . وهذه الحضارة جذور عميقة في التاريخ . وقد ابشتت عن الديانة البدائية القديمة التي تنادي بعبادة السماء العليا التي أوجدت ما يقوم بين الأشياء من علاقات وربطتها برباط محكم من القانون والسببية والتي ترتبط بها أيضاً ارتباطاً وثيقاً بعبادة الأرواح وبخاصة عبادة الأسلاف . وفي القرن السادس قبل الميلاد تقريباً جاء لاو - تسي ( Lao - Tseu ) وهو حكيم غامض أسس مذهب الطاوية ( Taoisme ) الفلسفية ، فجند هذه الديانة وادخل فيها

اصلاحات حمة . وأعقبه بعد ذلك بقليل كنفوشيوس ( Confucius ) أو كومع - تسي ( Kong - Tseu ) ( ٥٥١ - ٤٧٨ ق . م ) فأعاد بناءها مرة أخرى هو وتلميذ له جاء بعده بيزمن طويل اعتنق آراءه وانبرى للدفاع عنها اسمه موشوس ( Mencius ) أو ( Meng - Tseu ) ( ٢٧٢ - ٢٨٨ ق . م ) لكن مو - تسي ( Mo - Tseu ) ( أواخر القرن الخامس ق . م ) هو وحده الذي أبدل عبادة السماء اللامتشخصة بعبادة الله القادر على كل شيء ، رب السموات العر ، الذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء يعلم حائنة الأعين وما تخفي الصدور والذي يريد الخير لعباده ويحب العدل ويحترق على جميع خلقه ( المصدر السابق ص ٤٧ ) .

ويبدو أن التفكير الفلسفي في الصين هو في جوهره وليد التصورات الطبيعية القديمة التي نشأت عن تقلب الليل والنهار وتعاقب الفصول والأشياء حسب الين ( Yin ) والينغ ( Yang ) ؛ من نور وظلمة ، وحرارة ورطوبة ، وتوسع وتقلص ، والمذكر والمؤنث ، والأرض والسماء . فتعارض هذين المبدأين وتعاقبهما وارتباطهما أحدهما بالآخر وتغيرهما وفقاً لنظام الطاو - كل أولئك يفسر سير الحوادث وحياة العالم التي يدبر الله أمرها من عليين وتشرف السماء العظمى عليها .

هذا هو مصدر الفكرة العزيزة على الحكمة الصينية والتي تقول بوجود قوى خفية تربط بين جميع الموحودات والحوادث في الطبيعة ، من أدناها إلى أقصاها ومن أعلاها إلى أسفلها ، وهي التي تكفل النظام الدائم في العالم وتحقق الانسجام والاستقرار والسلام . وهذا النظام المستقر العامض يرتبط الإنسان ارتباطاً وثيقاً هو من الشدة والمتانة بحيث إن المصلحة العظمى في حقه إنما هي الخضوع لهذا النظام وتوجيه سلوكه وفقاً له ، وتخريبه من ذاته ليساهم في نظام . لكون الاتحاد به والفناء فيه . وهذا من شأنه أن يمد الإنسان بقوة سحرية هائلة للنسج المستقل والتأثير في الكون والحوادث وجعلها طوع ساه ( المصدر السابق ص ٤٧ ) .

هذا هو لب التفكير الصيني . ففي تضاعفه تكمن ثوبة ميتافيزيقية تختلف كثيراً عن ثوبة فاروس لم يلبث التأمل الفلسفي أن أخضعها لمدا الطاو ( Tao ) فالصدا الين ( Yin ) والينغ ( Yang ) ليسا مبدأين متعارضين

أحدهما في صراع مع الآخر ، وإنما هما مظهران يكمل أحدهما الآخر ولا يوجد أحدهما إلا بوجود الآخر . ولا بدّ من اجتماعهما معاً لتحقيق النظام الكوني . وهكذا عالمنا فيرى الصينية تقدم لنا عالماً تحكمه قوى متوازجة لا حدّ لها تتمكك وتتألف وفقاً لمشيئة الين واليانغ ، من تنافر وتجاذب ، وحب وبغض . تأثير العلية المتبادلة والحركة الدورية ، تبعاً لمبدأ أعلى أو « طريق مركزي » ، يسمى الطاو ( Tao ) ، هو محور التعادل والتوازن والتضاد والتخالف ، وهو المدبر الأعظم والجوهر الأوجد ، وما الين واليانغ سوى مجرد صيغتين له . إنه قلب أبدي سرمدي لا تدرك ذاته ولا يُعرّف كنهه ، ولا يوصف إلا بطريق السلب ( المصدر السابق ص ٤٨ ) .

وهذه النية الإيقاعية التي يشهد التاريخ بدعومتها واستمرارها يسمى السحرة إلى التأثير فيها وامتلاك ناصيتها ، كما يسعون إلى امتلاك الزمان والمكان اللذين تفرض عليهما الطاو نفس الإيقاع . ويكفي الساحر أن يعرف الطاو حتى يسيطر على الزمان والمكان ويحقق النظام في العالم ويقيم المبدأ الأعلى للأشياء ( المصدر السابق ص ٤٨ ) .

وهذا الطاو عصيٌّ على العقل ينفر من جميع الصور المجردة والميكانيكية ، سواء في ذلك صور التفكير أو صور الخضوع . ولذلك فإن الجدول عدوّه اللدود ، ولشد ما يكره أهل الجدول الدين في مقدورهم افحام الخصم بطريق النقاش والمقارعة بالألفاظ ولكنهم يحجزون عن إقناعه ، إذ يستبدلون مناهج المنطق بمناهج الحكمة فيدخلون بذلك عنصر الفسر حيث يجب أن يحل التفكير الحر وانصباع القلب والروح انصباعاً واعياً خالياً من كل إكراه لا يججبه إغراء منطق أو يهرج برهان . فالحقيقة لا يمكن الوصول إليها بالبلاغة والمنطق ، حتى ولا بالمعرفة التحليلية ، بل بالعلم اللدني والكشف الصوري . إنها لا تُعرف بفن العسارة والمقال ، ولكنها إنما تنال بالنوق والخال . إنها لا تحصل بطريق التعلم والإستدلال ، وإنما هي إلهام ونفث في الروح لا يدانيه أي ضرب من ضروب المعرفة الأخرى ، سواء في موضوعه أو منهجه وغايته . وشتان بين المعرفتين ( المصدر السابق ص ٤٨ - ٤٩ ) .

وهذا الرفض التام للعقل ولبضاعة العقل يدخل في صميم العقيدة الصينية القديمة . كما أن المنطق الذي هو من مقومات العقيدة اليوانية يبدد به

الصبيون دائماً وليس له من مقابل لا في لغتهم ولا في تفكيرهم . ولذلك فإن العلية ( السببية ) ومبدأ عدم التناقض لا معنى لهما في منطق الطاو ( المصدر السابق ص ٤٩ ) . كما كان الحال عند الهنود .

وهذه مسألة يتفق عليها جميع حكماء الصين من طاويين وكنفوشيوسيين وإذا اختلفوا في شيء فلأنما يختلفون في المناهج والطرق التي يسني اتباعها لتحصيل الحكمة ، أي في وسائل تعليمها ونقلها إلى الآخرين

فكنفوشيوس يعطي الأولوية للشعائر والطقوس الدينية ويعدها أساساً للنظام الكوني والاجتماعي ، فهو يركز كل الحكمة في الإنسان الذي هو بالنسبة إليه موضوع المعرفة . وهو إذ كان لا يبالى بصور التفكير ولا بعياً بالميتافيزيقا بل يلقي بها جانباً ، ولا يهتم بمشاغل الحياة بعد الموت ، إنما يردّ كل شيء إلى ما يطلق عليه اسم « الجن » ( Jan ) ، ذلك الفن من فنون الحياة الذي يحل محل العلم والفلسفة والسياسة والذي يستخلص منه نظاماً للأخلاق القائمة على قواعد وإرشادات سلبية ( لا تعامل الآخرين . ) . تتصل بتنظيم الروابط العائلية والتفاوت الاجتماعي والإيمان القوي واحترام حقوق الناس . . . من غير أن يكون فيها سوى قاعدة إيجابية واحدة هي أن يخضع الإنسان لقانون السماء وتقاليد الآباء والأجداد . إن الغاية القصوى لهذه الأخلاق تحقيق الخير للدولة بإنقاذ الكرامة الإنسانية وإقرار الإنسجام بين الجار وجاره والصديق وصديقه وخلق ثلة من الناس متحدين متفهمين تجمع بينهم الإلفة والمحبة ( المصدر السابق صفحة ٤٩ ) .

وعلافاً لكنفوشيوس ، فإن تشوانغ - تسي ( Tchouang Tseu ) المتوفى سنة ٣٢٠ ق . م . وتلميذ لاو - تسي ( Lao - Tseu ) زعيم الطاوية وخبرها وإمامها إنما يعطي الأولوية للموسيقى التي تستوعب في ألحانها السهاوية كل شيء في وحدة شاملة صامتة من الألوهة الكونية المتصلة المباشرة لنا ، تلك الألوهة التي تؤلف قانون العالم وتهب دفته وسنورته ، والتي ينبغي على الحكيم أن يبرع إليها ويتحد بها ، بأنصاله عن الناس والمجتمع ، ليصل في خلوته إلى السكون والظلام ، وليعيش لحظات فذة سعيدة من تغريغ القلب والسريرة ( beatifiante ) ( Vacuite ) تحرره من كل شيء ، حتى من سلطان الموت نفسه ( المصدر السابق ص ٤٩ - ٥٠ ) .

إن الحكمة الصينية رغم ما قامت به من محاولات صادقة للتجديد والانفتاح على الثقافات الأخرى فقد ظلت - شأنها في ذلك شأن الحكمة الهندية - بعيدة عن المنطق والدقة والمقولة ، وبالتالي لم تستطع أن تنعد إلى تراث الفكر العالمي لتقدم له شيئاً إيجابياً بناءً وتسهم في رقيه ونظوره . فهي إذ كانت نعتز إلى التوازن العقلي لم تتمكن من وضع مذهب في الوجود والحقيقة يرضى عقل الإنسان ويشق له طريقاً من النمو المتطرد المتواصل لا يعرف الحدود أو السدود ( المصدر السابق ص ٥٠ - ٥١ ) .

كل ذلك يفسر لنا عقم هذه الحكمة التي لا تخلو من السمو في كثير من جوانبها ، غير أنها لم يكن في مقدورها أن تضمن البقاء للحضارة الصينية إلا بتجميد هذه الحضارة . فهي على حد قول بعضهم ( Gilbert Branguet: Les Fondements de la pensee Chinoise . نقلاً عن المصدر السابق صفحة ٥٢ ) : « تزييف صارخ للخلود لا مثيل له » . فلئن بقيت حتى الآن فإنما هو بقاء مستعار سُدنه الجمود ولحمته العقم . أجل إنه بقاء ، ولكنه بقاء المومياء محنطة في ظلمات القبور ! فما أنجزه من بقاء ! .



### نقط التفكير عند الإغريق

كل ما نقدم بين لنا بياناً واضحاً لا لبس فيه ولا إبهام أن من الإغريق - وبعبارة أدق من إغريق القرن السادس قبل الميلاد - يجب أن نبدأ إذا أردنا أن نؤرخ للفكر الإنساني ؛ لأنه انطلاقاً من هؤلاء الإغريق أخذ الفكر يجمع شتات نفسه ويهي ذاته بإزاء موضوعه ويواجه معضلات الوجود والحياة بروح جديدة ؛ فالليونان هم أعرق الشعوب في التقاليد العقلية وأرسنيتها قديماً وأطولها ماعاً . فقد بينوا لأول مرة المراد من العقل البشري وكانت لهم فكرة واضحة جديدة كل الجدة عن وظيفته والغرض منه ، فاستغلوه أعظم استغلال وجروا منه أطيب الثمرات . فلم يكن الإغريقي ليشر بالسعادة إلا إذا استقصى الحزن في إطار الكلي وربط الحالة الخاصة بالقانون العام . ففي التعميم يمكن رؤية الحقيقة كما هي واختبارها . والإغريقي يقع على المعنى فلا يرال يستقصيه ويستقصيه حتى لا يدع فيه فضلة ولا بقية . وهو كثير التعليل لما يقول وكل هذه نقلاً عن تقاليد جديدة كانت هبة اليونان إلى الشعوب الأخرى .

فهم عندما كانوا يلاحظون الظواهر التي تقع أمام أعينهم كانوا يسروها تفسيراً طبيعياً أولاً ثم عقلياً بعد ذلك، من غير أن يدخلوا أي سلطة خارجية غير سلطة العقل كالآلهة والقوى الخفية والسحرية والعوامل الغامضة والحرافات والأساطير وهكذا فقد حل علم الكون الجديد محل الأساطير، كما حل النظام والقانون محل التحكم والهوى . فإذا لم يكن العالم متقلب الأهواء . وبالتالي إذا كان خاضعاً لقانون ثابت فمن الممكن تفسيره . أحل ! إن الكون خاضع لنظام شامل ولمجموعة من القوانين لا تتخلف . إنه كل منطقي رياضي جميل وحق ، وبالتالي يمكن تفسيره بالعقل وحده . ماذا أقول ؟ حتى الله نفسه ، مقيد بسلسلة من القوانين والأنظمة لا تدع له مجالاً للتصرف بحرية واختيار . وما هذا النظام الشامل الذي تخضع له الأشياء والموجودات جميعاً ، وما القانون الذي يسير وفقاً له ، سوى قانون العقل . فالعقل هو قانون الأشياء ، كما أن الأشياء إنما تسير وفقاً لقانون العقل . والله والعقل لفظان مترادفان ، فالله إنما هو عقل خالص ، والعقل الخالص هو التعبير الفلسفي عن معنى الله .

بل لقد ذهب اليونان في تقديس العقل إلى حد تكذيب ما لا يتفق معه ولو أيده الحس . فالمنطق أصدق من الواقع ، والعقل أحق بالاتباع من الحس . شاهد الحس بخطيء وشاهد العقل معصوم عن الخطأ . فما يخالف العقل فهو غير موجود ولو شهد الحس بوجوده ، وما يوافقه فهو وحده الموجود ولو لم يصل إليه الحس . ومن هنا تفرقتهم بين عالم الحقيقة والمثل، وعالم الظن والوهم والخيال .

أرايت إيماناً بالعقل أعظم من هذا الإيمان ؟

أرايت بين الشعوب القديمة شعباً ذهب في تقديس العقل مذهب اليونان ؟

أرايت أمة عاشت تجربة العقل وعانت منها وغاصت على معامها كما فعل البرمان ؟

فكل هذا فتح جديد له ما بعده .

فهم برفضهم تدخل السحر والأسرار والقوى الخارقة استدعوا بدعة جديدة في تقاليد الأمم التي سبقتهم أو عاصرتهم . وبذلك فقد حطوا خطوة



حاسة نحو العلم وأوجدوا بداية منهج إيجابي بناء لتفسير حقائق الطبيعة  
ومها قيل في سداجة هذا التفسير ويعد عن الواقع فإنه يظل هو البداية الواعية  
المنظمة للمنهج العلمي ولكل تفسير علمي متح .



وليس معنى ذلك أن الإغريق قد ظهروا على مسرح الحياة فجأة وهم  
يحملون طابعهم العقلي الفلسفي المتميز . فهم - كأي شعب آخر - لم يخلقوا  
أفذاً منذ النشأة الأولى . فما من شعب يأتي فذاً بالفطرة والولادة . فلقد وقعوا  
في غمرات الأوهام والأحلام التي وقع فيها سواهم ، وقادروا في عصورهم  
السحيقة ما كان يقارفه غيرهم من ضلالات وخرافات بعيدة عن سُنن العقول  
تجد مثلها الأعلى في أساطير هوميروس وخرافات هزبود وما إلى ذلك من  
أقاصيص الميثولوجيا وكل ما يحوي القصص الشعبي من سذاجات . وبذت  
منهم محاولات صيبانية لفهم الكون والوقوف على أسرارهِ ، بل لعلمهم كانوا أكثر  
من غيرهم إيماناً في هذه الغمائم وأشد منهم بُعداً عن العقول وأكثر منهم  
شططاً . لكن خلف من بعدهم خلف أخذوا - ابتداء من القرن السادس قبل  
الميلاد - يخرجون على المألوف ويتمدون عن المألوف ، فجعلوا يختلسون من  
شواغلهم واهتماماتهم بشؤون حياتهم سويعات خصبة يفرعون فيها إلى البحث  
والنظر والغوص على معنى الكون والحياة وأسرار الوجود . وما زال هذا المنهج  
العقلي البسيط يترقى وينمو حتى بلغ قصاره في القرن الرابع قبل الميلاد .

والمسبب في هذا الإمتياز الذي يتمتع به اليونان لا يعود إلى أنهم  
مخصوصون - دون غيرهم من الأمم والشعوب - بعقل مطبوع على البحث والنظر  
وطلب المعرفة لدائمها وللمتعة العقلية الناشئة عنها . فهذا الرأي لا يمكن قوله  
اليوم لأن أدوافنا لم تعد تقبل تفسير الخصائص الذهنية على أساس عنصري .  
حتى الدائنين لهم القدرة على الإمتنباط وعلى التفكير المنطقي والحجاج العقلي  
والحدل والتكهن . والله در دربيرغ ( Driberg ) حين قال : « من المتوحشين  
مفكرون وفلاسفة ومنجمون وزعماء ومخترعون » ( نقلاً عن بنيامين هارتس  
العلم الإغريقي ، الجزء الأول ، ص ٢٣ . ) . فضلاً عن أن نتائج إحتشارات  
الدكاء تثبت أن الفروق بين الأمم والشعوب إنما هي فروق حضارية تاريخية  
وليست فروقاً تكوينية أساسها السلالة أو الجنس . فالعقل الإنساني لا يختلف

من أمة إلى أخرى مهما كان الفارق الاجتماعي والسياسي بينهما كبيراً ، إنما الإختلاف في الظروف المتاحة والفرص السانحة ولوصاع الحياة وملاساتها . فليس أُنعد عن العلم الوضعي من القول بأن طلب المعرفة لذات المعرفة مزية من مزايا العقل الأري عامة والشعب اليوناني خاصة ، وأن الأمم الأخرى التي لا نتم إلى الأريين بصلة إنما تطلب العلم للمتعة وتعنى بالمعرفة تنعماً لما تحره عليها من مفاعيل . وبالتالي من خطئ الرأي وسوء القالة الزعم بأن العقل اليوناني يختلف في أصل الفطرة عنه في سائر الشعوب والأمم . إنما العقل الشرقي واحد في اليونان وغير اليونان . فلا إختلاف هناك في أصل الفطرة والطبع بين عقل يوناني وعقل عبر يوناني ، وإنما يقع الإختلاف لأسباب تاريخية وحضارية تجور على اليونان كما تجور على غيرهم من الشعوب الأخرى ، شرقية كانت أو غربية .

ومعنى ذلك أنه : أساس للقول بالمعجزة اليونانية ، فليس في الأمر معجزة أو ظاهرة حارقة للعادة ، إنما هي ظروف سنحت لليونان في فترة من فترات التاريخ لم تسنح لغيرهم ، وهي لم تسنح لهم إلا لفترة قصيرة جداً ليست شيئاً مذكوراً في تاريخ اليونان الطويل لم تلبث بعدها العقلية اليونانية أن جف نسعها ونضب معينها فجمدت في مكانها لا تستطيع حراكاً .

إن القول بالمعجزة اليونانية وليد التعصب والمغوى ، أو على الأقل نتيجة للكسل ولعدم الرغبة في مواجهة المشاكل . فأرنست رينان ( Ernest Renan ) وهو من أقطاب الفكر في القرون الماضية ، وقف مشدوهاً أمام عبقرية اليونان ، لكنه لم يشأ أن يחדش هذه العبقرية بإعادتها إلى أساليب الطبيعية فعمد إلى كلمة غامضة يستر بها فشله في تفسير ظهور العلم عند اليونان بعوامل طبيعية معقولة ، هذه الكلمة هي المعجزة اليونانية . . وهو يعني أن المعجزات إذا كانت من نوع ديني فإن معجزة اليونان إنما هي تأسيس العلم . ولذا داعت عبارة رينان هذه في أوساط المؤلفين الغربيين الذين يشاطرونه الرأي ويعتقدون مثله أن العلم عند اليونان لا يمكن رده إلى أسباب وعوامل طبيعية بل يجب رده إلى عوامل حارقة للعادة من قبيل المعجزات التي ترد في الأديان .

لكن مقالة رينان قد مضى عهدها . فإذا كان لهذه المقالة بعض العدر في القرون الماضي فما عذر من يأخذ بها اليوم بعد أن تقدمت الدراسات التاريخية والفكرية ؟

أجل ، لقد بطل القول بالمعجزة اليونانية اليوم . فهذا مؤرخ كبير من مؤرخي العلم أحدث عهداً من رينان وأرسخ منه قدماً في تاريخ العلم هو جورج سارطون الذي تحاشى الخطأ الذي وقع فيه رينان ورجال مدرسته ففي رأيه أن « من سذاجة الأطفال أن نفترض أن العلم قد بدأ في بلاد الإغريق . فإن المعجزة اليونانية قد سبقتها آلاف الجهود العلمية في مصر وبلاد ما بين النهرين وغيرهما من الأقاليم ؛ والعلم اليوناني كان إحياء أكثر منه اختراعاً . » ( جورج سارطون ، تاريخ العلم ، الجزء الأول ، ١ / ٢٠ - ٢١ ) ( من الترجمة العربية ) .

هذا ما استقرَّ عليه الرأي بين الباحثين الغربيين اليوم . وليس هو مجرد رأي شخصي لسارطون وحده وإنما هو يعبر عن اتجاه جديد بدأت تتخلذه الدراسات الحديثة في تاريخ العلم والفكر . فليس في الأمر معجزة إذن ، وإنما هي عوامل طبيعية من البيئة والمصر تأثر بها اليونان ، وعناصر شخصية من الاستعداد الفطري لا يد للسلالة أو الجنس فيه ، إذ لا تخلو الأمم والشعوب - مهما كن موقعها في سلم التطور والتفج السياسي والاجتماعي - من أفراد قلائل ، بل قلائل جداً ، على جانب كبير من الذكاء ؛ كما لا تخلو أيضاً ، وبفس المقدار ، من أفراد قلائل ، بل قلائل جداً ، على جانب كبير من الغباء . والأكثرية الساحقة المتبقية ، أوساط يتشابهون في القدرات والمواهب على تفاوت في ذلك ، فالذكاء أو الغباء هما قُدر جميع الأمم والشعوب ، فإذا ما تساوت في شيء فإنما تتساوى فيها ، ثم تأتي ظروف التاريخ والبيئة والحضارة فتطمس من المواهب ما تطمس - جهلاً أو عمداً - وتذكى منها ما تذكى ، بالترية السدبة والتوجيه المهني .

وعلى هذا يمكن تفسير امتياز الإغريق بالتأمل العقلي والبحث الطري اللذين أصبحا العلم والفلسفة بين ظهوراتهم ، بعوامل طبيعية عدة . أهمها اثنان :

١ - تحرر الإغريق - ابتداء من القرن السادس قبل الميلاد تقريباً - من صعط العقيدة الدينية ، وبعبارة أدق ، من نفوذ رجالها . فلقد شأت بلاد اليونان وتطورت ، من غير أن تقوم فيها كهانة قوية لها نفوذ واسع كذلك الذي كان يتمتع به رجال الدين في مصر وفارس والهند . وما هي دي أوروبا نفسها

لم تدخل التاريخ إلا بعد إنتصار أحرار الفكر فيها على الكهانات القوية التي  
حجرت على العقول وفرضت وصايتها على الفكر والعلم، فلم تسمح بها إلا في  
حدود النصوص المقررة . وقد استطاعت الكهانة الأوروبية أن تفعل ذلك على  
حدثة عهدنا نسباً ، فما ظنك بالكهانات الشرقية القديمة ذات الجدور العميقة  
في التاريخ البعيد ؟

٢ - تحرر الإغريق من الملك العضوض ونفوذ الحكام . فكما تخلصوا من  
صطغ الكهانة فقد تخلصوا أيضاً من تحكم رجال السياسة، وبتميز أدنى من  
انفرادهم بالسيطرة وإغراق المواطنين بالواجبات من غير أن يعطوهم منسأً من  
الحقوق . فإذا كانت حكومة أثينا قد أثقلت كاهل الناس بالواجبات فإنها قد  
أعطتهم في مقابلة ذلك حقوقاً كثيرة قوت فيهم الشعور بالمسؤولية وعززت من  
شخصية الفرد وسمت عن التضحية بها على مذهب المصالح السياسية والأطباع  
العسكرية . لقد كانت هناك رقابة قوية على سلوك الحكام بحيث لم يكونوا  
يقطعون أمراً إلا بالرجوع إلى مجلس الشيوخ ومناقشته على رؤوس الأشهاد .

٣ - وما أضعف سلطة الدولة في بلاد اليونان في العصر الذي نتكلم عليه  
ظروف حياتهم الجغرافية والطبيعة ، إذ لم تكن تلك البلاد أكثر من حطام من  
الجزر وأشباه الجزر تتناثر هنا وهناك بين الشاطئ الأوروبي والشاطئ الآسيوي  
والأفريقي لا تتسع كبرها لأكثر من بضعة آلاف من السكان وتضيق صغرها  
عن بضع عشرات . فلم يكن من السهل ربط هذا الشتات المبعثر في دولة قوية  
متناسكة . فالدولة الوحيدة الممكنة في هذه الحال إنما كانت دولة المدينة التي لم  
تدخل كثيراً في حربة القول والعمل والفكر .

فطبعي بعد كل هذا ألا يذوب الأفراد في جهاز سياسي صاغط بجثم فوق  
الصدور وألا يعيشوا أسرى للأطباع والنعمات ، فيشمر كل فرد حينئذ بالامن  
والدعة والطمأنينة ويحتفظ بشخصيته واستقلاله بنفسه ، فيفتح وعيه ويطلق  
تفكيره حراً من كل قيد ، فأعدي أعداء الفكر الضغط وكبت الحريات تقارسها  
سلطة عشوم دينية أو زمنية .

فليت شعري ! كيف لا يُذكي جو كهذا الجو الخصب الرياء ، المواهب  
الكامنة في الأفراد والجماعات، وكيف لا يطلق الإمكانيات الزاخرة ، ما دام

تركيب العقول وآلية التفكير والسياسة القطرية متشابهة لا اختلاف فيها ولا  
تباين ، مهما اتسعت مسافة الخلف بين الأمم والشعوب ؟

وعلى كل حال لم تعرف اليونان القديمة سيطرة الملوك ولا سيطرة الكهان ،  
فذهبت في حرية القول والفكر والعمل من جيل المذهب ما بزت به شعوب  
العالم القديم قاطبة ، وأقبل رجالها وقادة الرأي فيها على تراث الشعوب التي  
هي أعرق منهم في الحضارة وأرسخ قديماً ، فاهتدوا بهديه وسخروه لأغراضهم  
وانتمعوا به أيما انتفاع في تحقيق ذاتهم وتعميق وجودهم . لقد كان أداة للعمل  
في أيديهم وفرصة سابقة مسنحة لقرائحهم ، فقجرتها وأورث نارها وملأت  
الآفاق بأياتها . ولا نزال حتى اليوم ننعم بخيراتها ، رغم توالي الأزمان وكر  
العصور والأدهار !

أجل لقد أقبل اليونان على أصول حضارة سبقتهم ينهلون منها ما وسعهم  
أن ينهلوا . إذ لم ينشئوا كل عناصر حضارتهم إنشاءً ، بل إن هذه الحضارة هي  
وليدة أفكار سابقة مرّت بمراحل متعددة من التلاقح والتفاعل والتطور، فتناولتها  
يد ضئاع وصهرتها بالتأمل والدرس حتى تمخضت عن تلك الزبدة في الفكر  
الإنساني الرائع ، أن ما ورثه اليونان من الحضارات أكبر مما ابتدعوه ، وكانوا  
الوارث المدلل المثلاف للذخيرة من الفن والعلم مضى عليها ثلاثة آلاف من  
السنين ، وجاءت إلى مدائنهم مع مفاتيح التجارة والحرب . فإذا درسنا الشرق  
الأدنى وعظمتنا شأنه فإننا بذلك نعترف بما علينا من دين لمن شادوا بحق صرح  
الحضارة الأوروبية والأمريكية ، وهو دين كان يجب أن يؤدي منذ زمن بعيد  
( ويل ديورانت : قصة الحضارة ، الجزء الثاني ١ / ١٠ ) .

وبما هو عميق الدلالة في هذا الباب أن الأغارقة الأصليين في أرض  
اليونان وفي جزيرة إقريطش لم تكن لهم فلسفة ولا ينبغ منهم حكماء متفلسفون  
إلا في عصر متأخر نسبياً، وإنما ينبغ في الفلسفة أول من ينبغ لا في بلاد اليونان  
الأصلية ، بل في المستعمرات اليونانية الواقعة على الشواطئ الآسيوية أو الحرة  
القريبة منها . ولم تنتقل الفلسفة إلى أثينا إلا بعد أن قطعت في هذه المستعمرات  
شوطاً لا يستهان به . ومعنى ذلك أن اختلاط اليونان بالأمم الشرقية دوات  
الحضارات العريقة ، هذا الاختلاط الذي تم بالهجرة والمصاهرة والتجارة  
والفتح كان له فضل كبير في تنبيه أذهانهم إلى البحث في أصل الوجود

وعلى الأشياء ، وإلا فما بهم لم يظهروا في أثينا وأتيكا أرض اليونان ، الأصلية  
وقدس أقداس ملاذ ؟

بصاف إلى ذلك أنه لا أساس للقول بوجود شعب نقي خالص لم يخرج  
بعده من الشعوب ، ولا سيما إذا كان هذا الشعب يقع على خطوط المواصلات  
العالمية وفي منطقة تلتقي فيها حضارات متعددة كالشعب اليوناني فالقول  
بوجود شعب يوناني خالص أسطورة يروج لها بعض (ونشدد هنا على كلمة  
« بعض » لأن أكثر العلماء اليوم ليسوا على هذا الرأي ) . الغربيين روراً وبهتاناً  
وغروراً . فمن الثابت اليوم أن الإغريق لم يكونوا شعباً تجمعهم وحدة الجنس  
والدم والتاريخ والعقيدة ، بل لقد كانوا قوماً مختلطي الأصول وشعباً متعددة  
الأجناس ربطت بينها رابطة الجوار والمصالح والحروب . وعلى ذلك فإذا كان  
من غير الممكن إثبات السلالة اليونانية الخالصة للشعوب التي تنأثرت بين آسيا  
الصغرى وتراقيا وجزر الأرخيل وأرض اليونان الأصلية وصقلية وجنوب إيطاليا  
وشمال أفريقيا ، فكيف يمكن إثبات هذه السلالة لجميع الفلاسفة الذين  
انجبنهم كل هذه المناطق في فترة قصيرة جداً من تاريخها الطويل ؟

وليس معنى هذا أننا نقلل من شأن العبقرية اليونانية . كلا . فالعبقرية  
اليونانية شيء ، وهم المعجزة اليونانية المبني على دعوى العنصرية شيء آخر .  
فإذا كان للعبقرية اليونانية أسبابها التاريخية والجغرافية والاقتصادية والحضارية  
فلا سبب للمعجزة اليونانية إلا لوهم العنصرية وخواصها الأسطورية التي لا تثبت  
أمام البحث العلمي المجرد ولا الدراسة الموضوعية النزيهة .



والخلاصة ، لم ينبغ اليونان لمزية لهم في طبيعة التركيب وأصل الفطرة ،  
وإنما هي كما قلنا عوارض البيئة والتاريخ والحضارة أوردتهم حرصاً على الحرية  
في حياتهم الاقتصادية والسياسية ، وجعلتهم مرني العقل والطبع ، سريعي  
التهيج والحساسية إلى أقصى مدى استطاع . وهذه العوارض تجوز على اليونان كما  
تجوز على غيرهم . فالسبب إذن إنما هو سبب حضاري بحث لا جسي تكويفي .  
فكل ما في الأمر أنه أبيع لهم ما حرّم على غيرهم ، أبيع لهم أن يفكروا بمنأى عن  
كل صعط أو إكراه ، في وقت كان يُضيق فيه على الآخرين ويُحصى عليهم  
أعاسهم فجمد هؤلاء واطلق أولئك لا يلوون على شيء . فلا معنى إذن

للتعقيب عن العبقرية اليونانية في أصول التركيب والتكوين . فلو لم يُنح لليونان هذه الحرية الغضة ذات الحفلة ، ولو لم يُمكن لهم في مذاهب الإستقلال في الرأي والفكرة ، إذن لما انتالت عليهم المعاني كالسقاء المدرار ، ولما كانوا ملوك الرأي وأرباب الحكمة ، ولما كُتب لهم الخلود على تطاول الزمان والمكان . ولو كان لأصول التكوين والتركيب بعض الخطر في حياة اليونان لما انفضى عصرهم الذهبي ولما غاص ما غاض من قرائحهم ، وبالتالي لما انحدروا عن مراكز العلم والحضارة كما انحدرت أمم من قبلهم ومن بعدهم ، ولما تدهوروا في عصور الجمود والإفقار . وحسبنا دليلاً على أن اليونان كغيرهم من الأمم والشعوب أنهم منذ القرون الأخيرة قبل الميلاد لم ينجبوا فيلسوفاً واحداً إلى هذه الأيام . فالأمم تبدع مرة واحدة ثم ينضب المعين . الإبداع لا يتكرر قلتن اجتمعت الأنس والجن على أن يأتوا بماء أصبح غوراً لا يأتون ، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً . حُفَّت الأقلام وطويت الصحف !

فإنما الأيام دول ، وتلك حبرة وذكرى لكل معتبرا . . .

## أطوار الفلسفة اليونانية

يكاد يكون من الثابت اليوم أن العقلية اليونانية بدأت تفيق من سباتها العميق في إيونيا على شاطئ آسيا الصغرى في القرن السادس قبل الميلاد ، وأن الإيونيين هم الذين بدأوا يرتادون البحار ويؤسسون المستعمرات ويرقون الفنون ، ويمشون تلك الحياة الكاملة الحرة التي أصبحت من خصائص الإغريق . ففي إيونيا استمرت الثقافة المينوية القديمة باقية تلتكاً ، وفي إيونيا كان الإنصال المباشر بحضارات الشرق العريق . وفي إيونيا أيضاً وُلد أول شاعر من شعراء المؤسسة الإغريق : هوميروس ، صاحب الإلياذة والأوديسة ، إنجيل اليونانيين القدماء .

فمن الطبيعي إذن أن تكون إيونيا مهبط الوحي يتال على مفكرها وأرباب الرأي فيها ، ومن الطبيعي أن تفود الحركة الفلسفية العظيمة في بلاد اليونان قاطبة وأن تحمل المشعل الذي سيضيء الأفاق .

وإذا كان التفكير الفلسفي قد نشأ في إيونيا فإنه قد نما وترعرع في صقلية وجنوب إيطاليا . لكنه لم يرق إلى مرتبة الفلسفة الحقيقية إلا في أثينا حيث بلغ عاية مداه في فترة قصيرة نسبياً ليست شيئاً في أعمار الأمم ، ولكنها على قصرها كانت فترة وضاعة فذة في تاريخ اليونان . فالأعمال إنما تقلس بالمآثر والأعمال ، لا بطي السنين والأزمان . فقد أنتج اليونان في هذه الفترة القصيرة أعمالاً مبه وعقلية وأدبية رائعة ، وأورثوا الإنسانية ذخيرة من العلم والحكمة لا يزال حتى



اليوم نطلب ردها ونتخذى بلبانها .

وكان القرن الرابع قبل الميلاد هو العصر الذهبي لهذه الذخيرة ، فهو العصر الذي وصلت فيه الأمة اليونانية إلى أقصى ما كان يمكن أن تصل إليه من مجد سياسي وعقلي وأدبي . وكان لذلك كله بطبيعة الحال أثر ظاهر عظيم الخطر في حياة من شهد من الناس ، لا سيما إذا كان له قلب ذكي وعقل راجح وبصيرة نافذة وشخصية عظيمة كسقراط وأفلاطون وأرسطو .

لكن أثينا التي أشرفت ذلك الإشراق الباهر وكانت حاضرة العلم والفكر والأدب ومزلق عرائس الشعر وألهة الحكمة . لكن أثينا هذه لم تلبث أن امتزجت بموارض الضعف والهزال ، فرانت عليها غاشية الجمود والتحجر وأصابها ما يصيب الشعوب كلما خالرت العزائم وضعفت الحمم . ومضت أثينا وبلاد اليونان قاطبة تغط في نوم عميق لا يبدو أنها لو شكت أن تستيق منه .

وعلى ذلك فقد مرت الفلسفة اليونانية بثلاثة أطوار :

(١) طور المنشوء والنمو . (٢) طور البنىوع والنضج . (٣) طور الجمود والإنحطاط .

ففي الطور الأول نشأت الفلسفة اليونانية ونمت وثرعرت ، وكان ذلك قبل سقراط . ولذلك تسمى هذه الفلسفة ( فلسفة ما قبل سقراط ) .

وفي الطور الثاني بلغت هذه الفلسفة أقصى ذروتها وغاية مداها ، ويمتد هذا الطور من سقراط حتى أرسطو .

وفي الطور الثالث والأخير أخذت في التدهور والذبول ، ويمتد هذا الطور من سقراط حتى أرسطو .

# الباب الأول

## الفلسفة اليونانية قبل سقراط

- الفصل الأول : المدرسة الإيونية
- الفصل الثاني : المدرسة الفيثاغورية
- الفصل الثالث : المدرسة الإيلية
- الفصل الرابع : هراقليطس
- الفصل الخامس : امبيذوقليس
- الفصل السادس : المدرسة الذرية
- الفصل السابع : انكساغوراس
- الفصل الثامن : الحركة السفسطائية



## الفصل الأول

### المدرسة الإيونية



استهلت الفلسفة اليونانية فجر حياتها بالبحث في أصل الكون وطبيعته ، وكان ذلك امتداداً طبعياً لشغف شعراء المأساة الإغريق القدماء الذين كانت لهم شطحات أسطورية خصبة في تفسير نشأة الكون وعلاقته بالآلهة<sup>(١)</sup> ، ولكنها شطحات لا تخلو مع ذلك من الإيمان بشيء من القانون يحكم سير الحوادث ويصبط نظام الأشياء . ولعل هذا ما جعل هوايتهد whitehead يطلق على شعراء المأساة هؤلاء لا اسم ( الفلاسفة الأوائل ) كما يُسمون في العادة ، بل اسم ( المؤسسين الحقيقيين للتفكير العلمي ) .

وكان مهد الفلسفة الذي فيه نشأت ، وفي كنفه درجت ، إقليم يوناني في آسيا الصغرى هو إقليم ايونيا IONIA الذي تُنسب إليه المدرسة الإيونية .

وتتألف المدرسة الإيونية من ثلاثة فلاسفة هم : طاليس وانكسيمندريس وانكسيمس وهم جميعاً من مدينة ملطية Milet أهم ثغور إيونيا ونفع على مصب نهر مياندروس ولذلك تعرف المدرسة باسم مدرسة ملطية . وهذه المدينة مشهورة منذ القرن الحادي عشر ق . م . وكانت مباءة مهياً للتجارة بين آسيا والبلاد الغربية ، وكان سكانها خليطاً من الشرقيين والإغريق ، كما كانوا يمتارون بالتجارة والملاحة أيضاً . فكانوا يذهبون إلى مصر وجزر البحر الأبيض المتوسط

---

(١) كما هو الحال عند هزود مثلاً

ولاسيما جزيرة إقريطش ، واشتغلوا بالقرصة - وهي السطو على السفن التجارية - وكانت صناعة مهمة جداً . ونجد أخبارهم عند المصريين القدماء وفيها مر الشكوى من هؤلاء القراصنة الذين كانوا يسطون على الدلتا . وقد أطلق أرسطو على فلاسفة ملطية اسم الطبيعيين الأولين فاشتهرت المدرسة بذلك أيضاً ، وإن كان يضم إليهم أيضاً هرقليطس لأنه قال بالنار مبدأ أول . وقد يُطلق عليها أيضاً اسم المدرسة العلمية الإيونية كما يظهر من تحليل مذاهبهم . والمرجع الوحيد الموثوق به الذي وصل إلينا عن هذه المدرسة التي غرقت في لجة التاريخ إنما هو أرسطو ، ولكنه لسوء الحظ لم يعرض لجميع نظريات هذه المدرسة ، بل اكتفى بجانب واحد منها ، وهو الإجابة عن السؤال : مم نشأ هذا العالم ؟ .

بسط أرسطو في كتابه ( ما بعد الطبيعة ) هذا السؤال على السنة الفلاسفة الإيونيين ثم ذكر أجوبتهم عنه ، فأبان بهذا ناحية من نواحي فلسفتهم . ولعل أرسطو رأى هذه الناحية أهم نواحي تلك الفلسفة لأنها أساسها وعنصرها الأول . وهذه الأجوبة هي : الماء عند طاليس ، واللامتعين عند أنكسيمندريس ، والهواء عند أنكسيمنس ، والنار عند هرقليطس .

## طاليس

وُلد في ملطية حوالي سنة ٦٤٠ ق . م . من أسرة نبيلة، بل يقول بعض المؤرخين إنها كانت الأسرة المالكة ، اعتلى بعض أفرادها متعاقبين عرش ملطية وارتقى البعض الآخر أهم المناصب الدينية في الدولة . وطاليس نفسه كان من أعظم رجال السياسة في عصره لعب دوراً في سياسة مدينته . ارتحل إلى الشرق وأقام في مصر زمناً استفاد فيه قُبساً في معارفها وأخيراً توفي سنة ٥٤٨ ق . م . عن اثنتين وتسمين سنة .

أما علمه فقد كان واسعاً ، إذ كان عالماً فلكياً ورياضياً تنبأ بكسوف الشمس الذي وقع في ٢٨ مايو / أيار ٥٨٥ ق . م . والذي وضع حداً للحرب الدائرة آنذاك بين الملبدين والميديين ، لأن الأقدمين كانوا ينشأمون من كسوف الشمس . نقل علم الهندسة عن المصريين إلى بلاد اليونان ، وعرف بعد السفينة وهي في عُرض البحر ، وارتفاع الهرم من قياس ظله ، واعتدى إلى معنى الطرقات الخاصة بالمثلث والدائرة .

أما أثره في الفلسفة فهو أنه وضع المسألة الطبيعية وضماً نظرياً بعد محاولات الشعراء واللاهوتيين ، فشق للفلسفة طريقها فبدأت باسمه . فهو بدلاً من أن يفسر تنوع الكائنات بتشخيص القوى الطبيعية والرواية عن الإله ، نظر إليها على أنها أشياء معروفة محسوسة ، وحاول الإستقراء والبرهنة فهذا الطر وهذا المسح هما الكسب الكبير الذي عاد على الفلسفة بأطيب الثمرات



ومعارضة أخرى يُعَد طاليس فـُـسُوفاً بل أول الفلاسفة لأنه قد قال بحقائق ثلاث فهو أولاً قد تحدث عن أصل الأشياء أو عن الأصل الذي تصدر عنه الأشياء وثانياً كان كلامه على هذا الأصل خالياً من الأساطير، وثالثاً إنه أرجح الأشياء إلى شيء واحد .

يرى طاليس أن الماء هو الجوهر الأصلي والمبدأ الأول الذي تكون منه الأشياء وهذا القول مألوف عند الأقدمين . فقد ذكر هوميروس أن أوقيانوس هو المصدر الأول للأشياء ومن قبل قالت أسطورة بابلية : « في البدء قبل أن تُسمى السماء وأن يُعرف للأرض اسم، كان المحيط وكان البحر » كما جاء في قصة مصرية . « في البدء كان المحيط المظلم أو الماء الأول حيث كان أتون وحده الإله خالق الألهة البشر » .

وهكذا فالوجود ينحل في نظر طاليس إلى الماء ، فالماء إذن هو أصل جميع الموجودات . إنه الأصل الأول للأشياء وهو العنصر الأخصي الذي يصير إليه تحلل الأشياء ، وإن ما نرى من اختلاف في جزئيات الكون ليست إلا نتائج تحولات عرضت للماء فغيرت مظاهره الخارجية أو خاصياته التي كانت ترافقه وهو ماء ، وأحلت محلها خاصيتان أخرى تتلأم مع المطهر الجديد الذي استحال إليه الماء .

فالتراب مثلاً ليس إلا فتات صخر، والصخر ليس إلا ماء نجمد ثم تمحجر ، والهواء ليس إلا ماء تبخر ، والسحاب ليس إلا بخاراً تكثف ، والنار ليست إلا حرارة انبعثت من احتكاك الأجسام التي كانت ماء ثم نجمدت ، وإذن فكل شيء من الماء وإلى الماء . وفوق ذلك لا حي ولا جامد إلا وهو مشتمل على جزء من الماء . فالماء موجود في النبتة الخضراء وفي الحيوان والإنسان وجوداً طاهراً، وفي العود اليابس والعمار الخاف وجوداً خفياً . ولعل الذي أدى به إلى هذا الإعتقاد ملاحظته أن كلا من النبات والحيوان يتغذى بالرطوبة وسداً الرطوبة الماء ، فما به يتعدي الشيء يتكون منه بالضرورة . ثم النبات والحيوان يولد من الرطوبة، فإن الحراثيم الحية رطبة أو ما فيه يولد الشيء فهو مكون منه بل إن التراب يتكون من الماء ويغطي عليه شيئاً فشيئاً كما يشاهد في بلدنا المصرية وفي سر إبوريا حيث يتراكم الطمي عاماً بعد عام .

أما رأيه في المادة فهو أنها حية وأن الماء الذي تتألف منه الأشياء حاصل على قوة حيوية حاضرة فيه دائماً وإن لم تظهر دائماً ، وبالتالي فإن العالم مليء

بالأنفس وإن النفس منبثة في العالم أجمع ، وأكثر ما تتضح هذه الحقيقة في حجر المغناطيس . فلو أن حجر المغناطيس نفساً لما استطاع أن يحرك الحديد . وإذن فكل ما هو مبدأ للحركة فينبغي أن يكون ذا نفس . ويعبر عن هذا أيضاً بعبارة أخرى فيقول إن العالم كله مملوء الألهة . ويجب أن نفهم هذا القول على نحو ما كان يفهمه اليونان أنفسهم لأن اليونان كانوا يسمون النفوس ألهة .

بهذا الكلام في النفس والألوهة فتح طاليس عصره جديداً في التفكير الفلسفي ، ذلك لأنه يرى المادة ذات حياة ، فالحياة في نظره ليست قاصرة على الكائنات الحية المتحركة بالإرادة وإنما هي موجودة في المادة - أي مادة - على الإطلاق . ولعله قال ذلك لأنه ذهب إلى أن الأصل في نشأة جميع الأشياء أصل واحد هو الماء ، فإذا كان بعض الكائنات ذا روح أو نفس فينبغي أن تكون سائر الكائنات الأخرى كذلك . فالعالم إذن مملوء بالنفوس ، وكل أحواله وتصرفاته صادرة عن مبدئه الذاتي للحركة أي صادرة عن نفس ذات حياة الذات الحياة .

هذا ولا يهمننا هنا أن يرد طاليس جميع الأشياء إلى الماء ، وإنما يهمننا أنه :

١ - كان أول من عبر عن أفكاره بعبارة منطقية معقولة ، فهو لم يفسر الكون بالحرفات والحكايات والأساطير ، ولا بالقوى الخفية وقوى الألهة ، بل لقد فسرهما على أساس عقلي علمي معتل يرتبط فيه المعلول بالعلل ارتباطاً وثيقاً .

٢ - كان أول من أرجع الكون كله إلى عنصر واحد . فلقد رأى من خلال تعدد صور الأشياء وتباينها وحدة شاملة تكمن وراءها ، إليها ترند جميع الأشياء ومنها صدرت . فتعد الأشياء الظاهر للحس أمر سطحي لا قيمة له ، إنما القيمة لما يكمن وراءه . إن طاليس لا يهيمه تنوع الكائنات والأشياء ، فما يهيمه الغوص على الحقيقة البسيطة الواحدة التي تضرب في الأعماق ، من غير أن ينظر أدنى نظر إلى ما يبدو للحس الظاهر .

وسواء فشلت محاولته هذه أم لم تفشل ، فهي المحاولة الفلسفية الأولى التي تنظر إلى الكون نظرة كلية شاملة وتضع له تفسيراً واحداً يستوعب جميع الجزئيات والأشياء والأحوال والظواهر .

هذه الفلسفة ستطور فيما بعد عند خلفائه الطبيعيين كما إنها ستلقى

رواحاً عند الرواقين . ويُطلق على هذا المذهب ، أي على القول بأن الحياة  
مثة في المادة مذهب المادة الحياة . أما قوله بالله فقد كان آخر مدى للتقليد  
القديم ولم يتابعه فيه خلفاؤه وإن تابعوه في المنهج والنظر .

## أنكسيمندريس

يختلف المؤرخون في تحديد مولده ووفاته . قيل إنه وُلد سنة ٦١٠ ق . م . وتوفي سنة ٥٤٦ . وكان مواطناً طاليس وصاحبه كما وصفه ثاوفرسطس وكما نقل عنه سيمبلقيوس . وقد يُقال إنه تلميذ طاليس عجزاً . ولا يعرف التاريخ عن حياته الخاصة أكثر من أنه كان أول من دَوَّن في الفلسفة كتاباً بعنوان ( في الطبيعة ) نقل عنه ثاوفرسطس بعض عباراته ونقد أسلوبه . فقد كان كتاباً متداولاً بين متقفي ذلك الزمان ، باقياً حتى القرن الثاني ق . م . وقد جاء في هذا الكتاب أنه كتبه وعمره ٦٤ سنة وذكر تاريخ هذا الكتاب فكان سنة ٦٤٧ ق . م . وقد توفي أنكسيمندريس بعد كتابة هذا الكتاب بسنة واحدة . وقد عُقد أكثر هذا الكتاب ولم يبق منه إلا قطع متناثرة ونسب متفرقة . إن أنكسيمندريس هو كذلك أول من كتب في الفلسفة نثراً فجعل النثر أداة التعبير عن الفلسفة ، ولم يشذ عن هذه القاعدة سوى برمنيدس وأنيافوقليس اللذين نظما فلسفتيهما شعراً .

وأهم مصدر لفلسفته ما ذكره أرسطو عنه وما نقله ثاوفرسطس .

**فلسفته :**

رأينا أن طاليس قد أرجع أصل الأشياء أو المبدأ الذي صدرت عنه إلى الماء ، لكن أنكسيمندريس لم يوافق على هذا الرأي فقال : إن المبدأ الأول هو الأبيرون *apeiron* ، وقد أثارت هذه اللفظة اختلافاً كبيراً بين المترجمين

والمصريين . أمي اللامحدود أو اللانهايتي أو اللامتناهي أو المجهم ؟ .

والأبيرون من اللفظة اليونانية بيراس Pêras أي محدود أو هائي ومن حروف الهي اليوناني .

وإذا رجعنا إلى القدماء رأينا أرسطو يضرر مذهب أنكسيمندريس تفسيراً مادياً . ولا عرو فأرسطو هو الذي وصف رجال المدرسة الإيوية بالطبيين الأولين ، وكانت العناصر أو الأسطقسات المعروفة أربعة : الماء والهواء والنار والتراب . فقال طاليس بالماء . وأنكسيمنس بالهواء وهرقليطس - في بعض أقواله - بالنار . وهؤلاء جميعاً من الماديين الواحديين . وجمع أمبادوقليس بين العناصر الأربعة فكان من أصحاب مذهب الكثرة ، أما أنكسيمندريس فقد رفض القول بمادة أو أسطقس من هذه الأسطقسات .

وقد ظل الأبيرون خفي الدلالة إلى عهد أرسطو وهو لا يزال كذلك إلى اليوم ، والسبب في هذا هو إما أن أنكسيمندريس قد مات قبل أن يوضحه توضيحاً مقنعاً ، وإما أنه قد وضعه فضاع هذا التوضيح قبل أن ينتفع به أحد . ونحن نرجح الاحتمال الأول لأن أنكسيمنس نفسه - وهو تلميذه المباشر ، كان متشككاً في معنى الأبيرون ورجح أن أنكسيمندريس كان يقصد الهواء لأنه - في رأيه - هو وحده الجدير بهذا الوصف . وقد اتخذ أنكسيمنس هذا الشرح قاعدة لمذهبه كما سيأتي .

ويصف أرسطو الأبيرون بوصفين : الأول أنه مادة أو جسم ، والثاني أنه يختلف عن العناصر الأربعة . وأكبر الظن أن أرسطو فسر الأبيرون عند أنكسيمندريس بأنه مادة أو جسم ، لأنه شبهه بالهيولي الأرسطالية . فهذه الأخيرة لا نهائية ، لا محدودة ، لا متميزة . والأبيرون إلى جانب ذلك «مدا» الأشياء . وسمبليقيوس هو أول من قال عن الأبيرون أنه مبدأ arche . وفكرة المبدأ في غاية الأهمية في الفلسفة لأن الأشياء تسلسل بعضها من بعض كما نرى بالحس ، حتى تبلغ أصلاً أو مبدأ لا يحتاج إلى مبدأ آخر . فالأبيرون هو المبدأ لا الماء أو الهواء . ولو كان للأبيرون مبدأ لكان له نهاية أو حد ، وبذلك يمكن أن نفهم لماذا سمي الأبيرون باللانهايتي .

وفي هذا يقول أرسطو في كتاب ( الطبيعة ) : لما كان الأبيرون مداً ، فلا

يمكن أن يكون له غاية، وكذلك كل ما يزول له غاية . وهكذا - كما قلنا - ليس للأبيرون بدء، بل الأولى أن يقال إنه بداية كل شيء آخر، وإنه يحيط بكل شيء ويحكم كل شيء ، لأن هؤلاء لا يضعون أي علة خارج الأبيرون مثل العقل Nous أو المحبة Phila وهم يقولون أن هذا المبدأ إلهي ، لانه حاله ولا يفسد وهذا ما يذهب إليه أنكسيمندريس ومعظم الفلاسفة الطبيعيين

ويشك بعض المؤرخين في نسبة صفة البدء للأبيرون، لكن البعض الآخر يعارض في ذلك ويفسر فكر أنكسيمندريس بأنه نوع من التطور عن الدين الأسطوري . فمن صفات الآلهة أنها « البدء والوسط والنهاية لكل شيء » وهذه هي بالضبط صفة الأبيرون وبذلك يمكن أيضاً أن نفهم قول أرسطو إن الأبيرون إلهي ونعالي لا علة له، فهذه صفات للآلهة كانت معروفة عند اليونان .

وكما أن مذهب طاليس قد وجد خالياً من الأسباب التي تبرز في نظره نشأة جميع الكائنات من الماء وأن الباحثين قد فرضوا هذه الأسباب فرضاً كذلك وجد مذهب أنكسيمندريس خالياً من العلة التي حدث بهذا الفيلسوف إلى مخالفة استاذة واستبدال الأبيرون بماته الأصلي . وأمام هذا الخلط من التعليل وجدوا أنفسهم مضطرين إلى فرض تلك الأسباب كما فعلوا مع طاليس . ومن الفروض التي عللوا بها مخالفة أنكسيمندريس لطاليس ما يأتي :

إن الماء الذي يزعم طاليس أنه أصل كل شيء له خواص محدودة معينة لا تتعداه إلى غيره من أجزاء الطبيعة ، كما أن لكل جزء من هذه الأجزاء خواص لا يتعداها . وهذا يفيد أن الماء جزء كغيره من الأجزاء والجزء لا يكون أصلاً لكل المركب من أجزاء يخالف بعضها بعضاً في خواصه ، وبالتالي في جوهره . وفوق هذا أنه لو كان الماء أصلاً لجميع العناصر للزم أن يشمل كل شيء خواصها بلا استثناء .

وحيث إن المشاهد غير هذا ، فيجب أن يكون الماء جزءاً لا أصلاً وأن نلجأ إلى الأبيرون الجامع لخواص كل شيء وصفاته . ولكن كيف نشأ الأشياء من الأبيرون ؟ يقول أنكسيمندريس : إن هذا يتم بالإنفصال . أما مائة هذا الإنفصال وكيف يتم فهذا ما لم يحده أنكسيمندريس مطلقاً . وأول ما يبتأ عن هذا الإنفصال عن الأبيرون الحار والبارد ، والأشياء تنشأ بعد ذلك من الحار

والبارد . فقد تميز الحار عن البارد بأن أحاط به في دائرة كلعاء الشجرة . ثم احتوى البارد في داخله على طبقة من الهواء ، والأرض في داخلها .

وكانت الأرض في البدء رطبة ولكنها جفت بتأثير الجار الذي أحد يجذب منها الرطوبة شيئاً فشيئاً ، أما بقية الرطوبة فقد ملأت فجوات الأرض ومن هنا نشأت البحار . ولا تزال الأرض تجف بالتبخر حتى يأتي يوم تصبح فيه بابة تماماً .

والخلاصة كان أنكسيمندريس أعظم رجال المدرسة الإيونية وأوسعهم شهرة . فقد حاول أن يلتمس الحقيقة في شيء يكمن وراء هذه الظواهر المحسوسة بعيداً عن التصورات الأسطورية الموجودة في أشعار هوميروس وهزبود ، فكان قوله بالأبيرون ، وهو الحقيقة الثابتة الموجودة وراء الظواهر المتغيرة وعنها نشأت جميع الأشياء .

### نظرية التطور

ولأنكسيمندريس نظرية في التطور اختلف المحدثون في قيمتها . ولاهمية هذه النظريات نقل نصوص القدماء الباقية عنها :

نشأت الكائنات الحية من الرطوبة بعد أن تبخرت في الشمس . وكان الإنسان كغيره من أنواع الحيوان فكان في البدء سمكاً ( ايبوليتوس ) .

تولدت أول الحيوانات في الرطوبة ، وكان كل منها مغلفاً بقشرة كثيرة الأشواك فلما تقدم بها الزمن انتقلت إلى أجزاء أكثر ييوسة ، ولما نفضت عنها قشرها لم تعيش إلا فترة قصيرة من الزمن ( ايتيوس ) .

وباضاً فإنه يقول بأن الإنسان تولد أصلاً من أنواع أخرى من الحيوانات . وعلة ذلك أن سائر الحيوانات الأخرى تلتهم طعامها بنفسها بسرعة ، أما الإنسان وحده فيحتاج إلى زمن طويل من الرضاعة . وعلى ذلك فلو كان الإنسان في الأصل كما هو الآن ما عاش أبداً . ( فلوطوخس )

وكذلك كان أنكسيمندريس أول من اكتشف انحناء سطح الأرض وأول من قال بأن الأرض لا تستند إلى الماء ولا إلى أي شيء آخر يابس أو رطب ، وإنما هي ساحة في الفضاء ، وأول من قال بأنها اسطوانية الشكل ، وحالف طاليس في

أنها مسبوطة ، وهو أول من رأى من فلاسفة الإغريق أن الماء - وإن كان ليس أصل الموجودات - هو غذاء الكائنات الحية ومصدر حياتها ، متأثراً في ذلك بالعقائد الدينية البابلية القائلة بأن الماء «روح الحياة» .



## أنكسيانس

لا نعرف تاريخ ولادته وليس لدينا شيء ثابت عن حياته ، ولكننا نعرف الزمن الذي نبغ فيه وتاريخ وفاته ، وأنه كان صاحب أنكسيمندريس وأنه آخر رجال المدرسة الملطية الطبيعية . فأما تاريخ نبوغه فقد كان حوالي سنة ٥٤٦ ، وأما وفاته فقد كانت سنة ٥٢٥ ق . م . وهذه بعض النصوص التي حفظها الرواة عنه :

أنكسيانس من ملطية ابن أرسنراتوس . كان صاحب أنكسيمندريس ، وذهب مثله إلى أن المادة الأولى واحدة ولا نهائية ، ومع ذلك فإنه لم يقل كما قال أنكسيمندريس إنها لا معينة بل قال إنها معينة وهي الهواء « ثاوقراسطس » . وعنها تنشأ الآلهة والأمور الإلهية التي تكون والتي كانت والتي سوف تكون ، وعنها تتولد الأشياء الأخرى « هيبوليتوس » .

وكما أن النفس لأنها هواء تمسكتنا ، كذلك التنفس والهواء يحيط بالعالم بأسره « إيتيوس » .

« وهذا هو شكل الهواء : عندما يكون في أقصى حالات الاعتدال فلا نراه أعباء ، ولكن البرودة والحرارة والرطوبة والحركة تجعله مرئياً . وهو أبدأ في حركة ( هيبوليتوس ) . وهو « يختلف في المواد المختلطة بحسب التكاثر والتحلل ، إذا تمدد حتى يتخلخل أصبح ناراً . ومن جهة أخرى إن الرياح عبارة عن هواء متكاثف . ويتكون السحاب في الهواء بالتبديد ويظل يتكاثر حتى يصبح ماء ، وإذا تكاثف الماء أصبح أرضاً ، وإذا زاد تكاثفه أصبح صحراً ،

( هيوليتوس ) .

## الهواء أصل كل شيء :

وهكذا ، فإذا كان الماء الذي فرضه طاليس أصلاً للكون لم يجد من العقل اطمئناناً ، لأنه ليس من الشمول بحيث يستوعب العالم بأسره ، وإذا كانت مادة أنكسيمندريس التي ليس لها شكل ولا حدود لم تسلم من النقد ، فقد نهى أنكسيانس واختار مادة ثالثة فيها الشمول الذي ينقص الماء ، وفيها التعيين الذي يميز الأيرون ، ألا وهي الهواء : فهو ذو صفات معروفة لا تنكر ، وهو في نفس الوقت يتشر في جميع أنحاء الوجود ، يحيط بالأرض ويملا جوانب السماء ، بل ويتغلغل في جميع الأشياء والأحياء منها دقت أو قست . أولست الحياة في صميمها أنفاساً من الهواء تردد في الصدر شهيقاً وزفيراً ؟ كما أن الهواء يقوم بذاته ، بينما الماء يسقط على الأرض إن لم يركز على قاعدة . إنه أسرع حركة من الماء وأوسع انتشاراً وأكثر تحقيقاً للامتناهي أو اللامتئين ، فكيف لا يكون أصل الكون ؟ .

ولعل ما حدا بأنكسيانس إلى جعل الهواء أصلاً للأشياء ، ما رأى من أن مصدر الحياة في الإنسان الهواء ، لأنه بمجرد انتهاء التنفس تنتهي الحياة . فمصدر الحياة في الإنسان إذن هو للتنفس ، أو بمباراة أخرى هو الهواء فنقل أنكسيانس هذا المصدر من الإنسان إلى الطبيعة الخارجية كلها . وعلى كل حال فالهواء هو المبدأ الأول لكل الموجودات ، عنه خرجت جميع الأجسام وإلى نصير . وبذلك استبدل الهواء بالماء الذي ذهب طاليس إلى أنه أصل الأشياء . ولنا نعتقد أن في هذا تفهقراً في الفكر الفلسفي أو رجوعاً عن التقدم العقلي الذي بلغته المدرسة الإيونية على يد أنكسيمندريس ، وذلك لأن أنكسيانس نفسه وصف الهواء بأنه غير متناو . وكل ما في الأمر أنه رأى صديقه أنكسيمندريس يخرج على صبح المدرسة عندما ترك الأشياء الطبيعية المحسوسة ، ولم يبحث فيها عن مبدأ أول للموجودات ، فاختار هو ( أي أنكسيانس ) أن يرجع إلى الطبيعة المحسوسة فيحد فيها المبدأ الأول لجميع الموجودات ولم يتنازل بالرغم من ذلك عن الغنى الحديد الذي انتهى إليه استانه وخلعه على الأيرون وهو معنى اللامتناهي كما تصوره أنكسيمندريس بل نسبته إلى الهواء ، وجعله من أهم صفاته .

وهكذا فإن فلسفة أنكسيانس هي فلسفة طبيعية أيضاً إذ عاد إلى البحث

عن المبدأ الأول في عالم الطبيعة المحسوس، ولم يتابع أستاذه أنكسيمندريس في البحث عنه في غير المحسوس . فقال إن الأصل لكل الموجودات هو الهواء، ووصفه بأنه غير محدود، وبذلك استبقى المعنى الفلسفي لأستاذه وحافظ على سمة المدرسة - مدرسة ملطية - في تعلقها بالتمهج الطبيعي، واختار الهواء مبدأ لكل الموجودات . وذلك لعظم المكان الذي يشغله ولأنه يتحرك، ولأنه لا يعتمد على غيره، ثم لأن الكثير من الموجودات كما تشهد الملاحظة تتحول إلى هواء وتتكون من الهواء .

ويخطو أنكسيانس خطوة جديدة يفسر بها تكون الأشياء عن الهواء ، هي التكاثر والتخلخل . ومن الواضح أنه يوجد بين التخلخل والحركة : فالهواء إذا كان ساكناً فهو أكثر العناصر اعتدالاً وهو غير مرئي ، وحركته علة تغيره ، إنه يتخلخل فيصبح بارداً ، ويتكاثر فيصبح رطباً فحاجباً فتراباً فحجارة ، وبذلك اكتشف فيلسوفنا العلاقة القائمة بين الحركة والحرارة ، بينما لم يستطع طاليس أن يوضح كيفية صدور الأشياء عن الماء . وذهب أنكسيمندريس إلى القول بالانفصال والانضمام ، ولكن هذا الانفصال يحتاج إلى تفسير ، فالقول بالتكاثر والتخلخل خطوة علمية لما شأنها في تعليل تغير الموجودات وردها إلى أصل واحد وهذا الأصل هو الهواء . وهو لا نهائي من جهة الكم كما وصف أنكسيمندريس الأبيرون ، ولكنه معين له كيف محدود . وعلة التكاثر والتخلخل الحركة ، وهي صفة للبادية فطن إليها معظم كبار الفلاسفة والعلماء . فهذا أرسطو يعرف الطبيعة بأنها مبدأ حركة الجسم وسكونه . وأهم صفات المادة عند ديمقارت الإمتداد والحركة ، وليس للحركة عند أنكسيانس علة أخرى غير ذاتها . فالهواء بطبيعته في حركة دائمة ، أي له في ذاته هذه القوة ، ولا يفترض مبدأ أول للحركة غير هذا .

ويذهب أنكسيانس أيضاً إلى أن الشمس أرض ولكن قوتها الملتئمة المحركة إما ترجع إلى سرعة حركتها التي تجعلها شديدة الحرارة . وكان هذا التصور في غاية الجراءة في زمن اعتقد الناس فيه بالوعدة الأجرام السماوية ، حتى لقد حكموا على أنكساغوراس بالنفي من أثينا لقوله بأن القمر قطعة ملتئمة من الحمر كما سنرى في حياته .

ويرى أنكسيانس أن أول ما ظهر في الوجود بعد تكاثر الهواء هو

الأرض لا الأجرام السماوية . ثم نشأت الشمس والقمر والنجوم من الأرض التي يتصورها مسطحة تسبح كالقرص في الهواء . لقد استطاع أن يكتشف لأول مرة أن القمر يستمد نوره من الشمس . وحلول أن يقر خوف القمر تفسيراً يقرب كثيراً مما نقول به اليوم .

وبأنكسيانوس هذا ينتهي سطوع المدرسة الإيونية وبه أيضاً نلح المدرسة كمالها . فهو يمثل التزعة العلمية الخالصة التي ظهرت مبكرة عند الفلاسفة الإيونيين، وهي نزعة لا تشوبها الأساطير ولا تتدخل فيها الآلهة . حقاً لقد كان عملاً فذاً رائعاً ذلك الذي أبعد سلطان الأساطير من تفسير الكون والحياة ، وتلك لعمري خطوة عظيمة في عصر غارق في الرؤى والأحلام .



## الفصل الثاني

### المدرسة الفيثاغورية



زعيم هذه المدرسة فيثاغوراس وإليه تُنسب ، وهو الفيلسوف الذي يأتى في الترتيب عقب مدرسة ملطية . وقد انتهى عهد مدرسة ملطية هذه بعد وفاة أنكسيانس بسبب الحروب الفارسية والظروف الاقتصادية والاجتماعية التي كانت تحيط بالشرق آنذاك ، فآثر أحرار الفكر الهجرة غرباً واستقر كثير منهم في جنوب إيطاليا . وكان المهاجرون اليونان قد بلغوا فيها درجة عالية من الثقافة ، والحضارة . وقد ساهوا الرومان فيما بعد ( اليونان العظيمى ) وذلك لظهور المنصر الإغريقى فيها وكذلك لانتشار الثقافة اليونانية فيها أيضاً . وبذلك أقل نجم المدرسة في إيونيا وانتقلت إلى الغرب لتلئس الأمن .

وكان فيثاغوراس من هؤلاء الذين نزحوا إلى الغرب وهجروا وطنهم الأول ليجدوا الأمن والطمأنينة في الوطن الجديد . وهو شخصية قوية رائعة تستوقف النظر بين صفحات التاريخ ، ولكنها والحق يُقال شخصية مبهمه غامضة لا تكاد تستبين العين قسماً بوضوح وجلاء . فكأنما هو عملاق يروح ويعود وراء ستار ، فلا يرى منه الراى إلا ظلاً هائلاً يتحرك حية وذهاها ، وإنما طُبست معالنه لإختلاف الرواية في ترجمته اختلافاً كبيراً واسماً ، ولما شاع عنه من القصص والأساطير . فبين أيدينا تراجم ثلاث كتبت عنه بعد موته بمئات السنين ، فانتحلت له من الأخبار والمعجزات ما شاء وهم كاتبها ، حتى أصبح فيثاغوراس أقرب إلى أبطال الخيال منه إلى أشخاص التاريخ فقد ترك



لنا ديوجين اللاطرسى وفورفورىوس الصورى وبامبليخوس سيرة حياته تشوبها  
الأقاصيص المستمدة من الخيال الشعبي لا يمكن الوثوق بها . بل إن هيرودوتس ،  
وهو أقرب المؤرخين إلى زمانه ، قد مزج تعاليم فيثاغوراس بتعاليم المصريين  
والأوربيين .

ومهما يكن من أمر هذا الخلاف في ترجمة حياته ، فقد استطاع المؤرخون  
أن يستخرجوا من أشتات الروايات طائفة من الحقائق الصحيحة . فقد وُلد بين  
سنتي ٥٨٠ و ٥٧٠ ق . م . في ساموس ، تلك الجزيرة المواجهة لمدينة ملطية ،  
وكانت جزيرة إيونية مشهورة ببحريتها وتجارتها وتقدم الفنون فيها . وهو ابن  
منسارخوس .

لم تكن المدرسة الفيثاغورية تجديداً فلسفياً فقط وإنما كانت قبل ذلك  
خطوة واسعة في طريق التجريد العقلي والتجديد الدينى والنسك الروحي  
والأخلاق العالية والتقدم بالإنسانية نحو الكمال . فالمدرسة الفيثاغورية نظام من  
الأخوة السامية يعيش أعضاؤها في عفة وبساطة بموجب قانون ينص على اللبس  
والماكل والصلاة والترتيل والدرس والرياضة البدنية والروحية . فقد كانوا  
يلبسون زيًا واحدًا هو البياض ، وكانوا لا يتعلمون بل يشون حفاة الأقدام كما كان  
يؤثر عن سقراط الذي كان متأثراً بتعاليم الفيثاغورية تأثراً شديداً كما يتضح في  
محاوره فيدون . وكانوا لا يسرفون في طعام أو شراب ولا يكثر من الضحك  
أو الإشارة أو الكلام ، ولا يخلفون بالألغة ، لأن واجب المرء أن يكون صادقاً  
بغير قسم . وكانوا يحرمون ذبح الحيوانات أو أكل لحمها ، بل والإختلاط  
بالجزار . ولعل ذلك يتصل اتصالاً وثيقاً بمقيدة التناسخ ، فقد يمكن أن توجد  
روح لإنسان في بدن الحيوان الذي يُذبح .

وكانوا يحاسبون أنفسهم في آخر النهار على ما فعلوه ، فيسال كل واحد منهم  
نفسه عن الشر الذي ارتكبه والخير الذي قدمه والواجب الذي أهمله . وعلى  
الحملة كانوا منظمين نظماً جيداً دقيقاً ، يصدعون بما يؤمرون غير باطرين إلا  
إلى أن المعلم قد قال . وكان المعلم متشعباً بعاطفة دينية قوية ومقتنعاً بمكرة  
حليّة هي أن العلم وسيلة فعالة لتهديب الأخلاق وتطهير النفس ، فحمل من  
العلم رياضة دينية إلى جانب الشعائر ، ووجه تلاميذه هذه الوجهة ، فاشتغلوا  
 بالرياضيات والفلك والموسيقى والطب وشرح هوميروس وهزيرود .

ولم يكن التعلم كتابة بل سماعاً وتلقيماً وشفاهاً عن الأستاذ ، ولم يؤثر عن فيثاغوراس أنه ألّف كتاباً . وكانت تعاليم المدرسة سرية يُعاقب من يمشيها بالطرد ، وكان أفرادها يتعارفون بإشارات خاصة ويتعهدون بكتمان تعاليمها ، الديني منها والعلمي .

فقد حرصوا على أسرارهم أشد الحرص ولوصوا بالأنداع خارج حلقة التدريس . وبما يدل على الأهمية التي علقوها على هذه المحافظة على السر أهم أعدموا واحداً منهم غرقاً لإفشائه سرا هندسياً . وقد التزموا السرية التراماديقاً ، إلى حد أن أسرارهم لم تُعرف إلا في عصر سقراط وأفلاطون ، عندما كتب فيلولاوس أحد أتباعهم كتاباً من ثلاثة أجزاء تحت سلطان الحاجة إلى المال فيها يُقال واشتره منه ديون حاكم سيراقوسة . ويذهب بعض المؤرخين إلى أن هيباسوس ، هو أول من دُون كتاباً بعنوان ( المذهب السري ) في حياة فيثاغوراس ، وأودع الكتاب بعض المعلومات الرياضية والدينية التي لا يجوز إباحتها ، وعوقب من أجل ذلك بالطرد جزاء ما قدمت يداه .

### التناسخ :

كان فيثاغوراس يعتقد في تناسخ النفوس بعد الموت . وقد أبى العلماء المحدثون أن ينظروا إلى هذا التناسخ على أنه من ثمرات الفكر الفلسفي ، فهو في نظرهم عقيدة دينية قد يكون فيثاغوراس تأثر فيها بالهنود والمصريين . ومحدثنا أكرزينوفانوس الذي كان معاصراً له حديثاً واضحاً عن قول فيثاغوراس بالتناسخ . فهو يذكر في بعض أشعاره أن فيثاغوراس أوقف شخصاً عن ضرب كلب يعوي ، لأنه عرف فيه صوت أحد أصدقائه . ويذهب هرقليدس بونتيكوس من رجال القرن الرابع ق . م . ومن أتباع أفلاطون وأرسطو ، أن فيثاغوراس كان يؤمن بوجود نفسه في أجساد أخرى سابقة تبدأ من هرمس إله الحكمة وتنتهي بفيثاغوراس . وتسجل هذه الدائرة المكونة من ستة أشخاص ٣١٦ سنة ، أي مكعب العدد ٦ . وهذه العقيدة هي إحدى بقايا عقائد الأولين الذين كانوا يعدون الولادة تجسداً جديداً .

وقد نشأت من ذبوع فكرة التناسخ بين تلاميذ هذه المدرسة مشكلة اجتماعية هامة وهي أن جميع الحيوانات التي تدب على الأرض أهل للحلول

العنصر البشرية فيها ، فإذا كان احتمال كذلك فمن المحتمل أن يكون كل حيوان صالحاً لحلول النفس الإنسانية فيه . وإذن فذبح الحيوانات أو قتلها جريمة كبيرة لا تقل عن قتل الإنسان ، لأن العبرة في النفس الباطنة في هذا الكائن لا في جسمه الخارجي . ومنذ ذلك الحين أصبح أكل اللحم محظوراً على كل فيثاغوري مخلص لمذهبه .

### تطهير النفس

والنفس مفصلة عن البدن ، أي إن جوهرها يختلف عن جوهر البدن . وتُقال النفس أو الروح في هذا المذهب بمعنى واحد . وهي خالدة وأرلية : فإنها وجود سابق على وجود البدن ولا تنفى بفنائه . والبدن سجن للنفس ، وليس للإنسان أن يفر من هذا السجن بالانتحار ، لأننا كالقطيع الذي يملكه الراعي وهو الله ، وليس لنا أن نهرب بغير أمره . أما السبيل إلى خلاص النفس بعد الموت وارتقائها إلى حياة أهل بدلاً من تناسخها في أبدان أخرى ، وفي ذلك عذابها ، فهو التطهير أو التصفية . وقد أضاف فيثاغوراس إلى الزهد الذي يهدف إلى تطهير البدن أمرين : الإشتغال بالعلم الرياضي والموسيقى لتصفية النفس . وقد كان العلاج بالموسيقى مألوفاً في الشعائر الدينية القديمة حيث كانت الموسيقى عنصراً أساسياً في أعياد بعض الألهة . ولكن الجديد عند فيثاغوراس أنه رفع هذا التطهير من المنزلة العملية إلى المرتبة النظرية ، فجعل من الحساب والهندسة والموسيقى علوماً بمعنى الكلمة ، ورفع من شأن الباحث فيها على مجرد العامل بها مكتفياً بالتجربة والدراسة .

وقد ضرب لذلك مثلاً بالناس الذين يحضرون الألعاب الأولمبية ، فهم أحد ثلاثة : قوم يمتهزون فرصة الألعاب الأولمبية للبيع والشراء والكسب من الإتحار ، وهؤلاء هم الطبقة الدنيا . وفريق يشترك في المباريات يطلب سبق الفوز ، وهم الطبقة الثانية . وطبقة تشهد كل ذلك أو تتأمل الباعة والمتساقدين أو تنظر إليهم وهم فريق لظفار ، وهذا هو الأصل في النظر *théoreim* باليونانية ، يعني ينظر . فالظفر والعلم هو أعظم تصنيفه ، وكل من يجب نفسه للدرس ويتقطع للبحث هو الفيلسوف على الحقيقة .

إن الطريق إلى معرفة الأشياء أوصافها . هذا ما يؤكد فيثاغوراس ورجال مدرسته . فإذا أردنا البحث في أي شيء فيجب أن نبحث أولاً فيما يتصف به من صفات ، فلكل شيء مجموعة من الصفات يتميز بها من غيره . والصفات على نوعين عامة وخاصة . فصفة الماء السيلان ، وصفة الهواء الانتشار ، وصفة النار الإحراق ، وصفة المعدن الإنصهار ، إلى جانب صفات أخرى تنصف بها هذه الأشياء . وهكذا كل شيء في الكون له مجموعة من الصفات التي تخصه هو . لكن له أيضاً مجموعة أخرى من الصفات لا تخصه وحده ، بل يشترك فيها مع أشياء أخرى . هذه هي الصفات العامة أو المشتركة . فالماء والهواء والنار والمعدن و... تجمعها صفة مشتركة عامة هي صفة الجسمية . إن الفيلسوف لا يهتم بما يفرق بل بما يوحد ، أي هو لا يهتم بالصفات الخاصة للأشياء إنما جُلَّ اهتمامه بالصفات العامة ، وحتى هذه الصفات العامة يحاول الفيلسوف توحيدها في صفة واحدة فقط أو في أقل عدد ممكن من الصفات . ونتيجة لهذا التوحيد قال طاليس أن أصل العالم هو الماء ، وقال أنكسبائس لا بل هو الهواء . ويقول البعض إنه النار أو الزراب أو غير ذلك ، ويقول آخرون إن له أربعة أصول ، بل لقد ذهب البعض إلى أن هناك من الأصول بقدر ما هناك من الأشياء التي يختلف بعضها عن بعض . فما هو أصل العالم عند فيثاغوراس ؟ أصل العالم هو العدد . فالعدد هو صفة عامة في كل شيء ولا يخلو منها شيء من الأشياء . وبعبارة أخرى لا يمتاز شيء من شيء إلا بالعدد . فالعدد هو جوهر الوجود وحقيقته . إنه الحقيقة الأساسية التي لا ترند إلى أي حقيقة أخرى وكل شيء يرتد إليها . إنه مبدأ جميع الكائنات وكل المبادئ الأخرى من صنعه .

هذا ما انتهى إليه فيثاغوراس وصحبه ، ولهم في ذلك منطلقهم الخاص الذي لا يخلو من الوجهة . فإنك إذا أنعمت النظر في الأشياء جميعاً رأيتها يتميز بعضها من بعض بصفات معينة . فللوردة مثلاً خواص تُعرف بها ، وللارحوص خواص معينة ، وهكذا قل في كل شيء . ولكن تلك الصفات أعراس قد تكون وقد لا تكون ، أي إنك تستطيع أن تتحيل بلا عسر كوماً يخلو من اللون والطعم والرائحة ... ولكن ثمة حقيقة لا يمكنك تخيل الأشياء بمعبرها وهي

العدد فكل شيء في هذا العالم مهما كانت خواصه وصفاته لا يمكن تصوره مجرداً عن العدد . خذ مثلاً عشر تفاحات ، فلا يشق عليك أن تصورها بأي لون أو طعم أو رائحة ، أو بلا أي لون أو طعم أو رائحة ، ولكنك لا تستطيع تصورها بغير الرقم عشرة . وما ذلك إلا لأن هذه الصفات ليست حوهرات في أي منها يدوم ما دامت التفاحات ، وإنما الجوهر الدائم فيها هو قائمتها للعدد وعلى ذلك فإن قابلية العدد تكون صفة لازمة للأشياء لا تزول إلا بزوال الأشياء نفسها .

فكر في كل شيء تر العدد أساساً . فنسبة الأشياء بعضها إلى بعض عبارة عن عدد . فإن قلت إن هذا العمود مثلاً أطول من ذلك كان معنى هذا أن وحدات الطول في العمود الأول أكثر عدداً منها في العمود الثاني . وهكذا الموسيقى ، وهكذا نظام الموجودات . فكل ما تقع عليه عينك مركب من أعداد وعلاقات أو نسب عددية . أي إن العدد هو كالماء عند طالبس ، والهواء عند أنكسيانس .

فالعدد إذن هو أصل العالم ومنشأ وحدته ومصدر نظامه وانسجامه ، وهو الذي عنه تنشأ الأشياء ، وهو الضابط لاستحالاتها المختلفة ، وهو الذي إليه تصير الأشياء عند انحلالها وفنائها .

وهاكم عبارة أرسطو التي يصور لنا بها رأي الفيثاغورية في العدد فيقول . لما كان الفيثاغوريون قد تغذوا بالبيان الرياضية ولفقت أنظاريهم تلك الموافقات التي لاحظوها بين الأعداد والكائنات ، فقد اعتقدوا أن الأعداد هي عناصر كل الكائنات وأن الساء كلها هي إنسجام وعدد . وقال كذلك : « فالعدد إذن هو في نفس الوقت مادة الأشياء وصورتها » . وقال أيضاً : « إن الأعداد هي الأشياء نفسها » .

لقد كان للفيثاغورين براعة خاصة في الرياضيات ، فإن كل متعلم يعرف حدود الضرب المنسوب إلى الفيثاغورين ويعرف نظرية فيثاغوراس في الهندسة ، وهي أن المربع المنسوب على وتر المثلث القائم الزاوية يساوي مجموع المربعين على الضلعين ، كما يعرف أيضاً أن مجموع زوايا المثلث يساوي روابتين قائمتين .

أرابت إلى هذا الربط بين العدد والهندسة في ذهن فيثاغوراس وجماعته ؟ فإذا كانوا يرون في تفسير العلاقات بين الأشياء المختلفة على حسب الأعداد ما يكفي لتبريرها من الناحيتين الوجودية والعقلية ، فما ذلك إلا لأن كل شيء في الكون في نظرهم إنما أساسه الهندسة المنظمة لجميع حركاته وسكاته ، ولأن هذه الهندسة نفسها ناشئة من العدد . إذ لولا العدد لما أدرك أحد فرقاً بين المثلث والمربع ، ولا بين نصف الدائر وربيعها ، ولا بين القوائم والمنحنيات .

وما ينطبق على الهندسة ينطبق على الموسيقى . فنحن إذا أمعنا النظر في الموسيقى الفيناها مؤسدة هي أيضاً على العدد وتزد إلى العدد والتناسب العددي والعلاقات العددية فقد لاحظوا بحكم عاينتهم بالموسيقى أن النغمات تقوم على الإنسجام وأن هذا الإنسجام وليد الأعداد ، فلا إنسجام بلا أعداد . وكلما اختلف العدد اختلفت النغمة ، فإنما النغمات بغير بعضها بعضاً تبعاً للأعداد التي تسود بينها . إن إكتشاف الفيثاغوريين للإنسجام الموجود في الكون قد أدهشهم حقاً وأخذ بجوامع قلوبهم ، فكان من الطبيعي أن يمتدوا به إلى جميع الموجودات حتى يشمل الكون بأسره ، بل حتى يصبح جوهر الأشياء . فإنه لما كان الإنسجام يقوم على العدد ، كان من الطبيعي أن يُقال إن جوهر الأشياء العدد . ولما كان العدد ( ١ ) هو أصل الأعداد ، فإن هذا العدد هو أيضاً أصل الموجودات ، عنه نشأت ومنه تكونت .

ولعل ما دفع الفيثاغوريين إلى هذا الرأي العجيب خلطهم بين العدد والمعدود وبين العدد ووحدة الهندسة . فنحن اليوم نفرق بين العدد ( ١ ) وبين الكتاب الواحد مثلاً ففعلوا العدد أصلاً للمعدود . وكذلك نحن نفرق بين الواحد الحسابي الذي هو وحدة العدد والنقطة التي هي وحدة الهندسة . فالمنة من الكتب مثلاً مكونة من آحاد لكل واحد منها وجود حقيقي ، وأما الخط المستقيم فمكون من نقط ، وليس للنقطة وجود حقيقي بل هي مفروضة فقط ، ولكن الفيثاغوريين ظنوا أولاً أن الواحد والنقطة شيء واحد ، ثم رتبوا على ذلك الطر كل النتائج الغريبة . فبناء على هذا يتألف الخط المستقيم من نقط معلوم عددها ، كما أن العدد يتألف من آحاد معروف عددها . ولما كان السطح عبارة عن خطوط مستقيمة متجاورة ، والحجم عبارة عن سطوح متلاصقة ، فإن كل كتلة مادية ذات حجم هي إذن عبارة عن مجموعة من النقط يمكن

حسابها ، وبعبارة أخرى هي مجموعة من الأحاد ، أي أنها مركبة من الأعداد

وهكذا فإن السبب الأصلي الذي دفع الفيثاغوريين إلى هذا القول هو ما رآوه من إسحاق بين الأشياء وعلى الأخص بين حركات الكواكب ، فقلوا هذا الإسحاق الموحد بين الكواكب إلى الأشياء وحسبوا أن الأشياء أيضاً حاصصة لهذا الإسحاق . ومن المأثور عنهم في هذا البيان كذلك ما ينسب إليهم أرسطو في ( كتاب السماء ) من أن لحركات الأفلاك نغمات . وحببتهم في ذلك أن الجسم إذا تحرك بشيء من السرعة أحدث صوتاً هو صوت اهتزاز الهواء أو الأثير . وبما أن النجوم تدور في أفلاكها فإن لها أصواتاً . ولكن بما أننا ولدنا في هذا الجو من أصوات النجوم فإن آذاننا قد ألفت تلك الأصوات حتى بطل شعورنا بها . ولكن إذا اتفق أن وقفت النجوم فجأة عن الدوران ، أحسنا حينئذ كأننا نسمع إيقاعاً لذيقاً ثم انقطع . هذه هي نظريتهم في موسيقى الأكران . ولا ننس في هذا السياق أن الفيثاغوريين هم واضعو السلم الموسيقي . ومن هنا ربطهم بين الموسيقى والعدد كما ربطوا بين العدد والهندسة .

وكان للفيثاغوريين كذلك معرفة واسعة بخواص الأعداد : بحاصلها وجلورها ومربعاتها وسائر خواصها . ولكنهم غلوا في هذه الخواص حتى خرجوا بها عن المعقول وأمعنوا في الوهم والخيال . إن استخراج المربعات السحرية يحتاج إلى مقدرة رياضية وبراعة ، غير أن الاعتقاد بأن لهذه المربعات تأثيراً روحياً أمر خارج عن نطاق العلم الرياضي . وكذلك القول بأن العدد ( ٤ ) يدل على العدل لأنه مجموع اثنين واثنين وحاصل ضرب اثنين باثنين ، أو بأن العدد ( ٥ ) يدل على الزواج لأنه مجموع أول رقم مؤنث ( ٢ ) وأول رقم مذكر ( ٣ ) ، أو بأن العدد ( ١٠ ) عدد مقدس لأنه مجموع الأرقام الأربعة الأولى ( ١ ) + ( ٢ ) + ( ٣ ) + ( ٤ ) = ١٠ ، وكانوا يحلفون به ويضعونه في صورة الهرم هكذا .



وهكذا كانوا يربطون الأعداد بمعتقداتهم الدينية وينسبون إليها أسراراً خاصة لا يقبلها عقل . وكانوا في هذا متأثرين بالألم الشرقية والسالميين بوع خاص ، فقد كان هؤلاء ينسبون إلى بعض الأعداد فضائل وأسراراً متصلة بالوحد ، منها انطلقت علوم البحر والطلسمات والتنجيم وعلوم الباطن .

## رأيهم في الصحة والمرض

وكانت لهم في الصحة والمرض آراء مبنية هي أيضاً على العدد . وبذلك كان لهم طبعهم الخاص الذي يتميز من أنواع الطب الأخرى ، وهذا الطب يقوم على فكرة التناصب بين الأضداد . فالجسم يتألف من أربع كيفيات هي : الحار والبارد والرطب واليابس ، وما الصحة سوى نتيجة توازن هذه الكيفيات ، وما المرض سوى اختلالها . لذلك كان من واجب الطبيب العودة بالبدن إلى حالة التوازن المثل لتحقيق أفضل مزيج بينها .

كانت أقروطونا التي هاجر إليها فيثاغوراس من جزيرة ساموس بجنوب إيطاليا مدينة مشهورة بمدرستها الطبية ، وكانت علاقاتها وثيقة بساموس . ولعل شهرة جوها بالاعتدال هي التي اجتذبت فيثاغوراس إليها حيث أنشأ مدرسته . واندجعت مدرسة أقروطونا الطبية بتعاليم فيثاغوراس . ونحن لا نعرف من آراء تلك المدرسة إلا ما وصل إلينا عن أحد زعمائها الفهايون Alcmeon الذي كان تلميذاً لفيثاغوراس . وللفهايون هذا كتاب في الطبيعة بادي التأثير بالمدرسة الإيونية . وأساس نظريته في الطب مأخوذة من تعاليم فيثاغوراس ، وتقوم هذه النظرية على القول بأن الصحة هي إتران قوى البدن . فإذا ما تغلبت إحدى القوى اختل التوازن وحدث المرض الذي هو نتيجة سيطرة قوة واحدة على القوى الأخرى . وبعبارة أخرى ينشأ الإتران من اعتدال الأضداد ( حار - بارد ، رطب - يابس ) امتزاجاً مؤتلفاً يكون منه الهارمونيا التي نجدها في الأنغام الموسيقية . فالصحة إذن هي نوع من الموسيقى ، والمرض نشاز . وعلى الطبيب المعالج إعادة حالة الإتران الهارموني إلى البدن المريض . بأن ينصح به بتناول أطعمة مختلفة بنسب خاصة ، وبذلك يمتدل المزاج ويعود إلى حالته الطبيعية كما يحدثنا سيباس في ملحورة ( فيدون ) لأفلاطون - نقلاً عن الفيثاغوريين - أن الجسم يسفي أن يشد كما تشد الأوتار في القيثارة ، فتكون صحة البدن وهي الاعتدال والتناصب - كالنغم الصادر عن القيثارة .

## آراؤهم في الفلك

وبعدنا أرسطو في كتاب ( ما بعد الطبيعة ) و( كتاب السماء ) عن شطحاتهم في علم الفلك ، وهي شطحات لا تخلو من بعض الحقيقة ، ولكنها



رغبة من غير رام . فقد رأيناهم - بناء على اعتبارات رياضية متعسفة - يقدسون العدد ( ١٠ ) وهو العدد الكامل لأنه يتألف من جميع الأعداد ، وبالتالي فهو حاصل على جميع خصائصها . وإذا فلا بد أن يكون عدد الكواكب المتحركة عشرة ، لأن العالم كامل وحاصل على خصائص الكامل . ولما كان عدد هذه الكواكب في عصرهم محصوراً في تسعة كواكب لا عشرة ، فقد افترضوا وجود كوكب عاشر غير منظور مقابل لأرضنا سموه المقابل Antipode . كما قالوا إن مركز الكون يجب أن يكون مضيئاً بذاته لأن النور خير من الظلام ، وكذلك يجب أن يكون ساكناً لأن السكون خير من الحركة . وإذا فليست الأرض التي نعيش عليها هي مركز العالم كما كان القدماء يقولون - كيف لا وهي مظلمة تتلقى الضوء من الشمس والقمر، وفيها نقائص كثيرة أخرى جعلتهم يظنون عليها اسم ( العالم الأسفل ) استقراراً لها وتقليلاً لشأنها ! - بل مركز العالم نار مضيئة غير منظورة هي التي تمد الشمس بالضوء والحركة ، كما أن القمر يتلقى نوره منها . والشمس لا تدور حول الأرض وإنما الشمس والأرض يدوران من حول هذه النار . وأضاف الفيثاغوريون على هذه النار التي اخترعوها ووضعوها في وسط العالم هالة من التمجيد والتنظيم وأسماها ( أم الآلهة ) ( و قلعة زيوس ) ( و الهيكل ) ( و موقد العالم ) ( و المصدر الأول لكل حياة وكل حركة ) .

ومهما يكن من أمر هذه التصورات فإن الفيثاغوريين بهذه النار المركزية قد قضوا من حيث لا يشعرون على الفكرة السائدة في ذلك الحين وهي أن الأرض مركز العالم . وإنما الأرض كوكب من الكواكب التي تدور حول النار المركزية ، وهذه النار المركزية ليست هي الشمس ، لأن الشمس نفسها تدور حول هذه النار . غير أن الفيثاغوريين المتأخرين تخلوا عن النار المركزية ، وعن الكوكب المقابل ، وقام واحد منهم هو أرسطرخوس من علماء القرن الثالث ق . م . فاستعاض عن النار المركزية بالشمس ، وكان بذلك أول من اتجه بعلم الفلك هذا الاتجاه الصحيح الذي أمركه كوبرنيكوس وسار به نحو الدقة العلمية شوطاً بعيداً .

### أثر هذه المدرسة

لم تنقرض المدرسة الفيثاغورية بعد موت مؤسسها ، بل ظلت فاعلة نشطة في إيطاليا وصقلية ثم في مدن اليونان حتى سقراط وأفلاطون وأرسطو .

ففي القرن الرابع قبل الميلاد أخذ أفلاطون بتعاليم المدرسة ، وحمل الهندسة بآناً بعدد مه طالب الفلسفة وشرطاً ضرورياً في استكمالها . وطلت أكاديمية أفلاطون نحو تسعة قرون تفسر الكون تفسيراً رياضياً . غير أن الفلسفة الأرسطاطاليسية القائمة على التفسير الطبيعي كانت لها اليادة طوال العصور كلها وطرفاً من العصر الحديث . ومع ذلك اخترقت الفيتاغورية ظلمات القرون الوسطى اللاتينية وامتزجت بها وزادتها ظلاماً ، مما عجل بالحاجة إلى انقشاع الظلمتين معاً . كما نفذت إلى القرون الوسطى الإسلامية واندججت في الحركات السرية والصوفية وكان لتعاليمها أثرٌ فعال في إخوان الصفا . ومع أن فلاسفة الإسلام قد أخذوا بنظرية أرسطو في النفس وقالوا بأنها صورة الجسم تحيا بحياته وتغني بفنائه ، فقد أخذوا أيضاً بروحانية أفلاطون المتأثرة بالفيتاغورية والأورفية والفلسفات الشرقية الدينية المشحونة بالترعات الصوفية وعلوم الأسرار . بل لقد أثر فيثاغوراس - ولا يزال - في الفكر البشري كله حتى اليوم من حيث إنه يلتمس الحقيقة النهائية في المعرفة الرياضية ، لأنها معرفة يقينية ودقيقة ومنطبقة على العالم المحسوس فضلاً عن العالم المعقول . فالمثل الأعلى لجميع العلوم اليوم صياغتها في قوانين ومعادلات رياضية ، وإن المنهج الرياضي هو المنهج السائد في كثير من العلوم ، وهو المنهج الذي اعتمد عليه ديكارت في فلسفته ونيوتن في ميكانيكه ، وكبلر في فلكه ، ولا بلاس في حتميته ، وأينشتاين في نسبته ، وكذلك كل علم في الفيزياء والكيمياء والاقتصاد . . . في تصوره للكون وشبكة العلاقات بين الأشياء .

وهكذا فالفلسفة الفيتاغورية تنطوي على بدور نهضة عظيمة ، متعددة الوجوه . فهي نزعة صوفية ، ونحلة دينية ، وحركة سياسية ، وثورة إصلاحية . وهي مدرسة علمية اهتمت بالرياضة والموسيقى والفلك والطب . بل هي قبل ذلك وبعد ذلك كنظرية في الإنسان والكون والحياة والمصير خطت بالفلسفة خطوة جديدة نحو التفكير المجرد ، طفقت الفلسفة منذ ذلك الحين تتحلل شيئاً فشيئاً من تلك النزعة الطبيعية التي سادت عند فلاسفة إيونيا ، لتستقل صيغة جديدة هي صيغة الفلسفة في أصبح معانيها : أعني التفكير المحض فيما وراء الطبيعة وطواهرها . ولئن كان مجهود المدرسة الفيتاغورية في ذلك الإنتقال متعثراً صثلاً محتلاً بالآوهام والأساطير - لأن الخطوة الأولى هي دائماً أصعب الخطوات - من الفلسفة تظل مدينة للمدرسة الفيتاغورية بالمحاولة الأولى في ذلك على كل حال



## الفصل الثالث

### المدرسة الإيلية





الحس والمادة بل تُعدّوهما إلى الفكر المجرد . غير أن اندفاع الفيثاغورية في هذا السبيل كان ضعيفاً محدوداً . وكأنما جاءت المدرسة الإيلية على موعدٍ فأعطت الفكر التجريدي دفعة جديدة قوية علّدت على الفلسفة اليونانية بأحسن النتائج .

والمعروف من رجال هذه المدرسة ثلاثة هم : برمنيدس وريون الإيلي<sup>(١)</sup> وميلسوس الساموسي ، وهم الذين أوصلت إلينا منهم شذرات قليلة . غير أن قلة المعروفين من المدرسة الإيلية لا يقلل أبداً من أهمية الفلسفة الجديدة التي جاءت بها . وكثيراً ما يُنسب إلى هذه المدرسة أكرزيفانس القولوفوني ، وغورجياس الليونتيي الخطيب السفطائي المعروف ، غير أن صلة هذا الأخير بالمدرسة الإيلية صلة واهنة جداً لا يكاد أحد يعتدّ بها ، وأما إكرزيفانس فإن أفلاطون في حديثه عن الإيليين في مجاورة ( السفطائي Sophist, 242 ) يصفهم بأنهم أنصار الكل ، ويذكر أن أكرزيفانس هو رئيسهم ، والعهد على الراوي . كما أن أرسطو في كتاب ( ما بعد الطبيعة Métaph. , A.5. 986b ) يذكر أن برمنيدس قد تتلمذ على أكرزيفانس . وستحدث هنا عن أكرزيفانس وبرمنيدس وزينون ، على أن نرجى الحديث عن غورجياس إلى حين الكلام على الحركة السفطائية فهو بها الصق ، كما أنها هي مصدر شهرته ، بل هو من أسباب شهرتها وذوبوع اسمها في العالم القديم .

(١) وهو غير ريون الرواقى .

## أكزينوфанس

جرت عادة المؤرخين أن يبدلوا المدرسة الإبلية بأكزينوфанس وأن ينسبوا إليه أنه مؤسس هذه المدرسة ، غير أن هذه النسبة عرضة للكثير من النقد في هذه الأيام . فإذا كان أفلاطون يصفه بأنه رئيس هذه المدرسة ، فإن مما يضعف هذه النسبة ما جرى عليه أفلاطون من نسبة المدارس الفلسفية إلى أحد الشعراء ، فهو في محاوره ( تينانتوس ) يحزو كذلك فلسفة هرقليطس إلى هومبروس Platon, Théet, 179c ، وأيضاً إذا كان أرسطو يجعل من برمنيدس تلميذاً لأكزينوфанس فإن هذه التلمذة لا تكفي لنسبة المدرسة إلى أكزينوфанس ، بل إن أرسطو نفسه يقول إن أكزينوфанس لم يضر شيئاً بوضوح . فضلاً عن أن المعروف عن حياة هذا الأخير أنه لم يستقر في مكانٍ ما حتى تنسب إليه مدرسة ، بل لقد عاش معظم حياته متجولاً من بلدٍ إلى آخر ، حتى بلغ الثانية والتسعين من عمره . يضاف إلى ذلك أن ما وصل إلينا من كتاباته لا يفيد في وضع نظرية منسقة في الوجود في عتق نظرية برمنيدس . إنه لم يتم بوضع فلسفة في الوجود بقدر اهتمامه بالمسائل الدينية والأخلاقية ، خلا ما يُنسب إليه من القول بالتراب أصلاً للكون .

ومهما اختلف الرأي في علاقته بالمدرسة الإبلية فقد وُلد في مدينة تولوون من أعمال إيبيريا في النصف الأخير من القرن السادس قبل الميلاد ( حوالي ٥٧٠ ) وكان من جملة الأحرار الذين آثروا هجرة إيبيريا حين شعروا بصنط



المستعمرين عليها . وهذا ما فعله فيثاغوراس من قبل أيضاً ولكن فيثاغوراس سلك في حياته منهجاً مخالفاً لمنهج أكرزيفانس . فقد كان صاحب مواهب رياضية ، فدفع العلم الرياضي في مجاهل لم يطرقها أحد قبله وافتحم آفاقاً لا يرال نحن ندين بها إليه ، كما كان له اهتمام خاص بالتجديد الديني والسياسي وتعليم الناس حياة السمو والفضيلة ، وأما أكرزيفانس فقد اصب كل اهتمامه على الدين الوثني القديم ليهدمه ويقيم على أبقاص عقيدة تعدد الآلهة عقيدة جديدة تقوم على التوحيد الخالص لله وتنزيهه من صفات الحوادث . ولكنه لم يستطع أن يمضي في هذا السبيل إلى عبايته الفصوى . حتى جاء أرسطو وأقام للألوهية بناءً عقلياً جمع خصائص الفكر اليوناني فأوعى .

### شعره

كان أكرزيفانس شاعراً متجولاً يتنقل من بلد إلى بلد يروي للناس قصائده الرائعة ، في المراء تارة ، وفي المحاء تارة . ويبدو أنه كان يتكسب من الشعر كهؤلاء الذين يُسمون في اللغات الأوروبية Rhapsodites أي المنشدين للقصائد التي تحتوي على التاريخ والمدح والتغني بالآثار القديمة . فقد كان الشعراء في ذلك العصر يتخذون من الإنشاد حرفة ، وبخاصة شعر هومروس وهيسودوس . ويظهر أنه كان شاعراً يعتمد على الأغنية في تكسبه للعيش ، أي لم يكن من هؤلاء القصاص الشعبيين الذين كانوا يجولون في قرى اليونان ومدنها المختلفة طلباً للرزق . ولعل من عيون قصائده قصيدة شهيرة وصف فيها هجرته من بلاده على أثر الغزو الفارسي ، فخلد بها هذا الحادث التاريخي الهائل ، حيث صور أولئك المهاجرين التمساء من مواطنيه هائمين على وجوههم ، تائهين في الغياي والغفار يحشون عن مقرهم يؤوسهم بعد أن استذلهم العذر العاصب ودمر بلادهم وضيق الخناق عليهم . وقد رسم لنا أكرزيفانس هذه اللوحة البائسة فبلغ إتقانها مبلغاً أوفى على الغاية في الروعة والجمال . إذ نجدتنا بأسلوب عذب أن أولئك المضطهدين التمساء كانوا يتلاقون في عُرض الطريق فيسأل أحدهم الآخر قائلاً :

« من أي البلاد أنت ؟ وكما كانت سنك حين وصل القرس إلى بلادنا ؟ »  
 فيقص عليه القصص ويروي له ما تظفر له القلوب ويمزق الأكباد ؟

وقد مث أكرزيفانس في ثانيا أشعاره أراءه في الكون والدين والحياة والظواهر الطبيعية وأصل الأشياء والحقيقة والظن . ولكنه لم يرتب هذه الأفكار بحيث تكون مذهباً فلسفياً، بل جاءت متناثرة كأنها هي عرض غير مقصود وهو بالإصلاح الديني أشد صلة منه بالفلسفة .

وهو على كل حال شاعر لاذع شريف النفس حر النقد والتعكير وكثيراً ما كان يسحر من المعادات والتقاليد السائدة في بني قومه ، فكان مثلاً يهزا بالألعاب الأولمبية وتمجيد اليونان لقوة البدن وجماله واعتقادهم عليه أكثر من اعتمادهم على المبادئ والمثل التي يجب أخذها بها . وهو يرى من الحماسة تفضيل هذه القوة البدائية على الحكمة الطبيعية ، بل لقد تعدى تمجيدهم لقوة الإنسان إلى تمجيد قوة الحيوان ، فعظموا الخيل التي تسبق في الرهان واحترموها إلى حد التقديس . فكان يثور على التقليد ويرى من العبث والسخف إظهار كل هذا الاهتمام بقوة البدن وتمجيدها وتعظيم المتصرين في المسابقات الأولمبية كل هذا التعظيم .

### معتقده في الدين والخالق

يذهب بعض المؤرخين إلى أن أكرزيفانس كان يقول بآله واحد وبذلك كان من دعاة التوحيد في بلاد اليونان . وقد نشأ هذا الظن من هجومه العنيف على تعدد الآلهة في الميثولوجيا اليونانية ، واضفاء الصفات البشرية عليها . فإن أول ما شغل أكرزيفانس في حياته الفكرية هو النظر في التراث اليوناني القديم المؤلف من الأساطير الدينية التي تحفل بها قصائد الشعراء وغمائل الفنايين ، فبسطها أمامه ثم تأمل فيها على ضوء النضوج الفكري الذي أحدثته النهضة العقلية الإيونية ، فكانت نتيجة هذا التأمل أن الديانة الإغريقية باطلة من أساسها لما تعج به من آلهة غمكر وتخدع وسرق وتخون وتغضب وتستهي وتعتش ونحس ونحب وتقترب أشد المواقف الإنسانية شناعة . فأحد يسخر من هؤلاء الذين استباححت عقولهم أن تسيخ آلهة فاسدة من هذا القبيل ، تولد وتموت وتضطرب مع البشر فيما يضطربون فيه . وأخذ ينحو بالاتمة المرة على هومروس وهسيودس اللذين ساقا في شعرهما تلك الصور الشائنة للآلهة الذين سقوا البشر في الغي والضلال .

إنه يرى أن تعدد الآلهة قد جاء من اختلاف الشعوب وكثرة المدن التي لكل منها ألهتها ، فشبهت كل مدينة الإله الخاص بها على حسب تقاليدها وعاداتها في الملابس والهيئة .

ومما حُلف لنا الدهر من آثاره هذه العبارات العميقة في دلالتها ، البعيدة العمور فيها تشتمل عليه من معاني وأنظار : « ولكن الإنسان الغاني يطمح أن الآلهة تولد كما يُولد ، وتترك بحواسها كما يترك هو بحواسه ، ويسعث منها الصوت ، ولها مثل ما له من أعضاء . . . نعم ، ولو كان للخييل أو الثيران أو الأسد أيدي تستطيع أن ترسم بها كما يفعل الإنسان لصورت الخيل الآلهة على صورة الخيل ، والثيران على صورة الثور ، فكل منها يتصور الآلهة في أجسام كاجسامها . كذلك الأحباش يخلقون آلهتهم سوداً فطس الأنوف ، وأهل تراقيا يخلقون على آلهتهم شعوراً حمراً وعيوناً زرقاء .

كلا إنما الله إله واحد ، وهو منزّه عن صفات البشر ونفائصهم . ولكن ما طبيعة هذا الإله وما هي حقيقة صفاته ! لم يصل إلينا منه شيء موثوق في هذا السبيل وإن وصل إلينا الكثير من أقوال شراحه الذين يُقولونه ما لم يقل حتى لنسبوا إليه عقيدة التوحيد الخالص . فكل ما فعل هو أنه عارض بين العقل وبين الآلهة الأسطورية ، أو أنه هدم هذه الآلهة ولكنه لم يأت بالبديل الذي يمكن أن يحل محلها ، ولو فعل لكان هو لا أرسطو ، أول من شذّب وهذب وأقام عقيدة التوحيد في بلاد اليونان . بل حتى إله أرسطو الواحد الأحد الفرد الصمد ظل فكرة مجردة هزيلة ، فارغة من كل مضمون .

ومهما يكن من تصور الألوهة ، في تفكير أكرينوفانس ، فإنه أول فيلسوف إغريقي طهر له رأي صريح ناصح في مشكلة الألوهة بعد أن حام من الفلاسفة الذين سبقوه حولها حوماناً مبهماً غامضاً هو أقرب إلى الرموز منه إلى التعبيرات المفهومة والكلام الواضح . أن الخطوة الأولى هي دائماً أصعب الخطوات ورغم عدم كفاية خطوة أكرينوفانس وتعثرها فقد كان لها أثر قوي في هدم عقائد اليونان الباطلة ، وكان نقضها غرضاً يميل على أكرينوفانس كل أفكاره ، فإله واحد ، وهو أعظم الآلهة والبشر جميعاً ، وهو لا يشبه في هيئته أو عقله أي إنسان من الناس . ليس كمثله شيء . وهو بصر كله ، وسمع كله . ولم تر الدنيا ولن ترى رجلاً يستطيع أن يعرف الله معرفة صحيحة دقيقة وحتى

لو شئت المصادفة لإنسان أن يقول الحق في الله ، فهو نفسه لن يعرف أنه يقول الحق . هذا كلام جميل في التوحيد ولكنه لا يكفي لاسيما ما يلاحظ من أن فيلسوفا يشرك بالله آلهة أخرى . أي إنه لم يستطع هو نفسه التخلص من الوثنية السائدة في بلاده ، وما ذلك إلا لعدم وضوح هذه الفكرة عنده وصوحاً كاملاً مبرئاً من كل نقص أو عيب . والله موجود في كل مكان ، وهو ثابت كل الثبات ، منزه عن الحركة بأنواعها . وهناك من النصوص ما يوحي بأنه كان يؤمن بوحدة الوجود . فقد جمع بين الطبيعة وبين الله وتحدث عن الله حديثه عن الطبيعة وتحدث عن الطبيعة حديثه عن الله . بل أن أرسطو وهو من أهم من دون آراء أكرزيفانس بين القدماء ، يذكر في كتابه ( ما بعد الطبيعة ) أن أكرزيفانس نظر إلى مجموع العالم وقال إن الأشياء جميعاً عالم واحد ودعا هذا العالم ( الله ) ، إنه لم يقل شيئاً واضحاً ، ولم يبين إن كان العالم عنده واحداً من حيث الصورة أو من حيث المادة .

فإذا صح ذلك ثبتت نسبته إلى المدرسة الإيلية وثبت أنه مؤسسها وواضع أول لبنة فيها . فوحدة الوجود التي كان يُنادي بها هي نفسها الوجود الواحد الثابت الذي قالت به المدرسة الإيلية . فمن أكرزيفانس إلى برميندس إن هي إلا خطوة واحدة تُعيد التلميذ إلى حظيرة الأستاذ .

إن أصالة أكرزيفانس تتجلى في فكرة الألوهة وحدها رغم ما يكتنف هذه الفكرة عنده من نقص وغموض ، وأما بقية فلسفته فهي تقليد للفلسفة الإيونية ومتابعة لها . إنه لم يأت بجديد في تفسير الأجرام السماوية وتكوين الموجودات الأرضية ، بل لا يعد كلامه في ذلك فلسفياً ، فلنما ينحصر تحديده في مشكلة الألوهة ، ومشكلة الألوهة وحدها

## برميندس

وُلد في إيليا من أعمال إيطاليا حوالي سنة ٥١٥ ق . م . ويُظن أنه تتلمذ على أكرينوفانس وتأثر به . ولا يُعرف التاريخ عن حياته الخاصة شيئاً ذا بال . ومن الراجح أنه شارك في سياسة مدينته وكان له دور خطير فيها . إذ يذكر سيبسيبوس بن أخت أفلاطون ورأس الأكاديمية بعد وفاته ، أن برميندس كان مشرعاً عظيماً ، فاستن لمدينة إيليا قانوناً ظلت تسير عليه زمناً غير قصير . كما يذهب ديوجينيس اللارتسي إلى أن حكّام إيليا كانوا يجعلون المواطنين يحملون كل سنة باحترام القوانين التي وضعها لهم برميندس .

وبعد تغلبه في هذه الأجواء السياسية والقانونية التي انضجت عقله وشحذت قريحته أخذ يميل النظر في جوانب الكون ، ويتفكر في خلق السموات والأرض ، يلتبس لهذه الأشياء المتنافرة في ظاهرها علة جامعة وأصلاً شاملاً . فرأى الأشياء قلباً حوَّلاً لا يكاد شيء منها يستقر على حالٍ لحظة واحدة . إنك ترى الشيء اليوم غيره بالأمس أو من الغد ، بل قد يكون ملء ناطريك الآن ، فإذا هو راquin كان لم يكن شيئاً . إن هذا الرجل الذي تراه أمامك ولا تشك في وجوده سيرول عاجلاً أو آجلاً . وهذه الشجرة الخضراء في فصل الربيع ستسقط أوراقها في الخريف وتيس كأنها عظام نخرة ترتفع في السماء ، أو أشباح عجيقة في مدينة الأموات . وهذه الورقة المتهاشكة البيضاء المنبسطة أمامك إذا مشتها النار احترقت وأصبحت هشيئاً أسود فاحماً تذروه الرياح . . . أين الرجل الذي رأيته منذ قليل ؟ أين الشجرة الخضراء ؟ أين الورقة البيضاء ؟ أنت على

حق إن قلت أنها موجودة وأنت على حق أيضاً إن قلت إنها غير موجودة ، لأن الوجود واللاوجود يتعاورانه ويتاويان عليها . فهي هذا أو هي ذلك . وقل مثل ذلك في كل شيء .

وقف برمنيدس وسط هذا العباب الزاخر من الأشياء يشد الحقيقة السرمدية الثابتة التي تكمن وراءها جميعاً والتي لا يتأثرها تغير ولا تبدل ولا فناء .

في إيليا كان المناخ الفكري يختلف اختلافاً بيناً عنه في إيبيا . وحتى الشكل الأدبي كان فيها جديداً . وقد عاد ذلك كله على برمنيدس بغير كثير ، لا سيما وهو ذو موهبة خارقة وحدث فرصتها النادرة وجوها الموائى السانح . ولو أن التساؤلات التي ذكرناها منذ قليل عرضت لغيره لمُرت في ذهنه مروراً عابراً ، ولما تفاعلت فيه ذلك التفاعل الحصب الخلاق الذي انبثق في ذهن برمنيدس . وهنا تكمن أهميته . فهو ثالث ثلاثة جاءوا بتعابير عميقة في الفلسفة اليونانية والفكر اليوناني عامة . فطاليس أدخل المنهج الطبيعي إلى بلاد اليونان لإحلاله محل المنهج الأسطوري ، وأكمله فيثاغوراس بالمنهج الرياضي ، وجاء برمنيدس في أعقابها لتأسيس الميتافيزيقا والمنطق . وقبل ديكارت بنحو عشرين قرناً استطاع برمنيدس وزينون من بعده أن يستخرجوا من الفكر وحده حقيقة لوجود رغم ما بين فيلسوف إيليا وفيلسوف عصر النهضة من اختلاف وتباين في المنهج والروح والتفاصيل . وإذا استعدنا أكرزينوفانس من قائمة الفلاسفة ، كان برمنيدس أول من اتخذ من الشعر أداة للتعبير عن الأفكار الفلسفية ، خلافاً للمدرسة الإيبوية التي اصططعت النثر . وقد يرجع السبب في ذلك إلى شعوره بوعورة الفلسفة وصعوبة معانيها ، فاختار لها التفاعيل والأوزان لتقريب مورها وتسهيل ماخذها وجعلها مقبولة سائمة . بل لعله كان يشبه هريودس الذي كان يستوحى ربات الشعر لتعليمه الحقيقة ، فقد كان برمنيدس يرى في فلسفته وحياً إلهياً ليس من اللاتق صياغته بغير الأسلوب الملائم لكلام الآلهة ، وهو الشعر . وما يدل على ذلك أنه يستهل قصيدته بحديث شيق على لسان الإلهة التي أقبلت للترحيب ترحب به وتهديه إلى عالم الحقيقة : وهكذا وإذا كان هريودس يستوحى ربات كثيرات ، فإن برمنيدس يستوحى ربة واحدة لم يقصص عن اسمها ويصرح بأن كل ما تعلمه إنما جاء على لسانها .

## ديوانه :

نظم هرميوس ديوان شعر في ( الطبيعة ) وصل إلينا بعض أحزائه ،  
فاختصع الطريقات الفلسفية العويصة الشديدة التعقيد للألفاظ السلسة  
المساة ، وصاغها في قصيدة بديعة التنظيم ، رشيقة التسيق ، جدادة  
والأسلوب، تحتوي على الكثير من التشبيهات الخيالية والاستعارات والمجازات  
والصور احتفظت للحقيقة بجوهرها الكامل من غير أن تُغلب بها أو أن تُعَرِّط في  
معانيها . وفي هذا برهان قوي على أنه لم يكن في مذهبه الفلسفي متموجاً ولا  
متجسجلاً ولا متطفلاً ، بل لقد كان متمكناً من آرائه ، قابضاً على زمان  
معانيه ، راسخ القدم في الشعر والفلسفة وتصاريف التفكير والتعبير .

كان هرميوس رجلاً صعب المراس ، فهو لا يقبل بسهولة ما يسمع ويرى  
ويُقال ، بل يدرس ويحصن ويتدبر . ولذلك رفض الفلسفة السابقة والمعاصرة  
له ووقف منها موقف الشك والمعارضة ، واحتل الجانب النقدي من فلسفته  
المحل الأول . ولم يكن معاصره هرقليطس الذي ستحدث عنه في الفصل  
التالي هو وحده هدفاً لنقده ، بل لقد تعرضت الفلسفة الإيونية والفلسفة  
الفيثاغورية على السواء لسهام ذلك النقد الشامل .

قسم هرميوس ديوانه قسمين ، عنوان أحدهما ( الخليفة ) أو  
( الوجود ) ، وعنوان الآخر ( الظاهر ) أو ( الظن ) ، وقُدِّمَ هذين القسمين  
للذين ضاع الشطر الأكبر منها باستهلال أو ( مقدمة ) وصلت إلينا كاملة .  
وهذه ( المقدمة ) هي بمثابة الإفتتاح الموسيقي للأوبرا ، وهو الإفتتاح الذي يهيء  
الأجواء ويوطئ الأكتاف لأحداث التمثيلية .

وقد ذكر لنا هو نفسه سبباً خيالياً طريفاً لهذا التقسيم الثنائي للقصيدة ،  
فحدثنا أن ربة الشعر أركيته عربة فخمة تجرها الخيول المطهَّمة وتقودها العرائس  
مات الشمس Helios وقد خرجن من مسكن الليل ليحملنه إلى البور . كانت  
الأبواب التي تفصل بين الليل والنهار مسدودة بعوارض من فوق ، وعبة من  
حجر من تحت ، وكانت تحرس هذه الأبواب ربة العدالة Dike ذات العقاب  
الشديد وتقصر على المفاتيح بيد من حديد . وناشدتها العرائس بألفاظ عذاب  
يعريها بفتح الأبواب بغير إبطاء ، ثم اتجهن به وهن يقدن المركبة والخيول إلى

حيث تلقته الآلهة بالترحاب وأخذت يده اليمنى بين راحتيها ، وطعقت توجي إليه دون غيره من الناس ، فتعلم منها الحقيقة الخاصة بالوجود في مقابلة المظاهر التي يزعم الشر معرفتها . فلما الأصل في معرفة الحقيقة إلهي ، إنه أكثر مما يستطيع الشر تحصيله بقواهم الذاتية .

فهناك طريقان للمعرفة لا ثالث لهما : فهناك أولاً الطريق المألوف عند غيره من الحكماء الذين يطوفون بالمدن ويتلقون العلم من الأهواء ومن التجارب ، وهناك الطريق الملكي أو الإلهي ، وهو الذي شفته له العربة ترشدها بنات الشمس اللواتي عرجن به إلى المقام الأسنى والمقصد الأسنى . الأول هو طريق الليل والظلام وهو طريق البشر ، والآخر هو طريق النور وهو طريق الملهمين وأهل الصفوة . الطريق الأول يهتدي إليه الإنسان بعقله واكتسابه ، وأما الطريق الآخر فلا يهتدي إليه إلا بعناية الآلهة التي اختصت فيلسوفنا بعين الرضا فرفعته إليها . إنه الصراط المستقيم الذي يؤدي إلى الحقيقة الثابتة ، خلافاً للطريق الآخر الذي يقف عند الظن لا يتعداه قيد أملة . فليس أمام طالب الحقيقة إلا طريق واحد وهو طريق اليقين .

### نقد المذاهب السابقة

كانت الأفكار الفلسفية في بلاد الإغريق حين نشأ برمنيدس مضطربة أشد الإضطراب ، متناقضة غاية التناقض ، يُسفّه هذا رأي ذلك ، ويجعل هذا ما عُقد ذاك . . . فبينما يؤكد طاليس أن الماء هو أصل الأشياء ، يقرر أنكسيبائس أن الهواء هو الأصل والمبدأ ، وينفي أنكسيمندر هذا وذاك ويقول إن اللاتمتعين هو الأصل الذي يرتد إليه هذا وذاك . فالألم الذي نشأ منه العالم قد يتحول - بتأثير ظروف خاصة - إلى تراب أو هواء ، فتتدم بهذا التحول مائته ، لقد كان ماء ثم كان لا ماء ، لقد كان وجود ثم كان لا وجود أو عدم ، وبالتالي ، فإن الوجود يشتمل على اللاوجود أو إن اللاوجود داخل في صميم الوجود . وهذا يصبح الماء موجوداً وغير موجود في وقت واحد . وهذا أيضاً ينطبق على الهواء وعلى كل موجود محسوس آخر ، بل هو ينطبق أيضاً على اللاتمتعين وإن كان ذلك من وجهٍ آخر كما سنرى بعد قليل .

ومعارضة أخرى ، يبينا كانت هذه المذاهب المتضاربة تشغل البشائر المفكرة



كلها في بلاد اليونان وتلهب رؤوس الباحثين عن أسرار الكون وخفايا الوجود ، كان برميندس يعلى احتقاره لجميع هذه الآراء بلا استثناء ويصرح بأنها ليست باطلّة فقط ، وإنما هي خارجة عن دائرة العقل المتزن ، لأن رأي طاليس وأنكسيانس القائل بأن العنصر الأساسي للكون يستحيل عسراً آخر رأي باطل ، لأن من غير المعقول أن ما انعدم أحد صفتيه أن يكون أصلاً للوجود ، لأن من الديهي أن العدم لا يتج وجوداً ، أو إن اللاوجود لا يمكن أن يكون منشأ للوجود . ووفق ذلك ، هب أننا نريد أن ندرس التراب مثلاً ، فكيف عسانا نعمل ذلك ؟ إذ إما أن ندرس التراب باعتبار أصله وهو الماء ، أو باعتبار حالته الراهنة وهي التراب . فإذا سلكتنا الطريق الأول فتحى أمام ماء مضي وانقضى ، أي أمام معدوم ، والمنعدم غير قابل للدراسة ، وإذا سلكتنا الطريق الثاني كانت دراستنا سطحية غير متممة لأنها اقتصرّت على دراسة المظهر دون الأصل والحقيقة ، والمظهر لا يخفي من الحق شيئاً .

ولا يقل رأي أنكسيمندريس عن رأي طاليس وأنكسيانس تهافتاً . لأن اللامتعين هو باعترااف أنكسيمندر نفسه لا تعين له أي لا نعت له ، وبالتالي فهو فاقد لجميع صفات الوجود . وإذن فلا يمكن أن يكون منشأ الوجود ما لا صفة له من صفات الوجود . وقد استتج برميندس ذلك من أن اللامتعين لا يمكن حده بأي حد ، والوجود حد ، وحد ما لا يجد خلف .

نظر برميندس إلى جميع هذه الآراء نظراً الناقد التهكم الذي لا يرى بينها شيئاً معقولاً يستحق الذكر . وبعد أن هدم بالنقد اللاذع جميع المذاهب التي كانت ذاتة في عصره - ما ذكرنا وما لم نذكره - أعلن أن الحق هو الوجود والوجود هو الحق ، ولا حق إلا الوجود في نظر العقل ، إذ هذا الطر وحده هو الصحيح ، لا ما تأتي به الحواس أو التجربة المباشرة التي تقول بالحركة والتعبير والتعدد والضرورة وما إلى ذلك مما يركن إليه الظن .

إن طريق الظن هذا يعارضه برميندس بطريق الحقيقة الذي يتهى إلى تصور معايير للواقع . وتكمن أصالة برميندس في هذا المسج العقلي والمقدي الذي كان بمثابة نقطة الإنطلاق لكل الجدلية الفلسفية في بلاد الإغريق . فالوجود - حالاً تتقله - يفرض علينا أن نقول عنه أنه موجود ، ولا يستطيع أن

نقول أنه غير موجود ، إذ لا نستطيع معرفة ما ليس بموجود ولا التعبير عنه وهذا بالصسط ما يفعله الإيونيون : إذ يفترضون وجود مادة أولية هي وليست هي في وقت واحد معاً ، مادة أولية هي ومتجانها شيء واحد ، من غير أن تكون وإياها شيئاً واحداً ، وهذا غاية الإحالة . إذ ما ليس بموجود لا يمكن أن يكون مصدراً للوجود ، كما أن الموجود لا يقلل الوجود ولا يتحول إلى اللاوجود

من المستحيل أن نعرف الوجود أو أن ننطق به ، لأن التعكير لا يكون إلا فيها هو موجود . فالفكر والوجود شيء واحد ، واللغة هي التي تربط بين الفكر وموضوعه ، فإننا لا نفكر إلا بأثواب من اللغة . وليس المنطق سوى عمل العقل حين يربط الألفاظ ويحركها بعضها ببعض ليخرج منها نتائج جديدة .

إن العقل يزهّد في المتغير المتبدل ويترك أمره للحس ليطلب الثابت الدائم وراء جميع التغيرات ، لأنه لا يطمئن إلا إلى شيء ثابت دائم يفكر فيه ويستطيع أن يطلق عليه اسماً أو لفظاً . ولا يتسنى ذلك في الأشياء التي ندركها بالحواس ، بل في تلك التي إنما ندركها بالعقل . من أجل ذلك استبعد برمنيدس طريق الحواس أي طريق الظن ، لأن الأشياء تكون فيه موجودة وغير موجودة ، وسلك طريق العقل لأنه الطريق الوحيد الذي تكون فيه الأشياء موجودة . فإذا أردت أن تعرف وجود الموجودات فاترك طريق الظن والحس واتبع طريق العقل ، فهو الطريق الطريق .

فالعقل - لا الحواس - هو مناط المعرفة . وهو يقع في مقابلة الوجود ، وهو الذي يمكن أن يدرك هذا الوجود . ومن هذا الوجه يمكن النظر إلى برمنيدس على أنه هو مؤسس الميتافيزيقا ، من حيث إنها مقابلة أو مواجهة بين الفكر والوجود . إن مجرد تصور الموجود يدل على وجوده . فقولنا « الوجود موجود » ليس من باب تحصيل الحاصل ، بل فيه إضافة معنى حديد هو إثبات الوجود للشيء ، أو قل إن الشيء الموجود يعمل في ذاته معنى وجوده . فالوجود ووجوده واحد كما مر معنا منذ قليل . فإذا فكر الإنسان في شيء فهذا الشيء موحد ، وإذا لم يستطع أن يفكر فيه فهو غير موجود .

والوجود ليس له درجات ، إذ لا يمكن أن يكون في مكان ما أقل أو أكثر

منه هو في مكان آخر . وهو كامل لا يفد ولا يتحرك لأن الحركة إنتقال من الوجود إلى اللاوجود أو العكس ، كما لا بد للحركة من فراغ تتحرك فيه ، والفراغ لا وجود ، فالقول بوجوده تناقض في الحدود . فهو ملاء كامل ليس به حلاء . وهو ليس كائناً مجرداً ، وإنما هو فلك مستدير تستوي جميع جهاته في كل شيء . وهي على نة واحدة من المركز ولذلك وصفه برميندس بالكرة ، لأن الكرة لا بداية لها ولا نهاية ، فهي أكمل الأشكال الهندسية . ولذلك فالوجود غير محدود ولا نهاية له . أما ما نطلقه على الأشياء من أسماء فإنما هي مسميات سبأها البشر فلا مشاحة في الأسماء .

وعنده أن الموجود الحقيقي في هذا الكون ليس هو الصورة المحسنة . وإنما هو الصورة الهندسية العظيمة المتناسقة التي هي سر وجوده وخلوده . فالإنسان مثلاً موجود وجوداً حقيقياً إذا نظرنا منه إلى صورته الهندسية المنظمة . وهو غير موجود وجوداً حقيقياً إذا نظرنا منه إلى صورته الظاهرية المحسنة . ولذلك هاجم برميندس جميع الفلسفات القديمة والمعاصرة له لقولها بالتكثر والتغير والحركة ودعاهها بالفلسفات العامة والمبينة على الظواهر المحسنة .

ونتيجة ذلك أن الوجود لا بداية له ، إذ لا يمكن أن يصدر عن الوجود اللاوجود ، كما ليس له نهاية إذ لا يمكن أن يصير إلى اللاوجود . فهو إذن أزلي أبدي سرمدي قائم بذاته ، وليس له صفات سوى ذاته ، لأن كل ما ليس ذاته غير موحود . وهو غير خاضع للصيرورة ، لأنه إذا صار إلى شيء فإما إلى ذاته وإما إلى غير ذاته ، أي إلى اللاوجود ، وهو مستحيل . « ليس التغير يعني أن الموجود كان موجوداً ولم يكن موجوداً (ما صار إليه<sup>(١)</sup>) » وأنه باق في الوجود ، ومع ذلك فهو غير موجود على ما كان ؟ ( يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية صفحة ٣٨ ) .

فالوجود واحد ، وهذه الوحدة ليست أصلاً للكثرة ، فإن برميندس ينكر الكثرة ويعترض على كل محاولة لتفسير نشأة الكثرة من الوحدة . « أوليست الكثرة تعني أن كل وحدة في وحداتها هي كذا أي شيء معين ، وليست كذا ، أي ليست

(١) كانت الورقة بيضاء ثم احترقت فأصبحت سوداء . لقد كان يابض ثم كان لا يابض ، فأصبح الموجود غير موجود ، وأصبح اللاوجود وجوداً .

غيرها ؟ ولكن قولنا عن شيء إنه ليس كذا معناه أن هذا الشيء حاصل على اللاوجود ، وهذا معنى غير معقول<sup>(١)</sup> (المصدر السابق) . حتى عمليات الجمع والقسمة في الرياضة يرفضها فيلسوفنا ، على نحو ما نجد في محاوره ( فيدور ) . إذ يعصب سقراط من هذه العمليات التي شغل نفسه بالتفكير فيها والتي تُذكر دائماً مع العمليات الفيزيائية . فبرميندس لا يقبل أنه عندما نصيف واحداً إلى واحد يصير الناتج اثنين ، أو أن الاثنين يصيران اثنين لمجرد إضافة واحد إلى واحد كذلك لا يمكن لعملية القسمة أن تجعل الواحد يصير اثنين ، ذلك لأن القسمة هي ضد الجمع ، فكيف يحدث أن يصبح ناتج القسمة اثنين ، مثل الناتج عن عملية الضرب ؟ ما هذا إلا غاية الإحالة ! فمن المستحيل إضافة شيء إلى شيء آخر ، أو طرح شيء من آخر ، أو ضرب شيء من آخر ، أو قسمة شيء إلى آخر ، لأن الوجود كل متجانس غير قابل للجمع أو الطرح أو الضرب أو القسمة .

ومن الممكن تلخيص فلسفة برميندس في القواعد الخمس التالية :

- ( ١ ) الوجود موجود .
  - ( ٢ ) اللاوجود غير موجود .
  - ( ٣ ) الوجود لا يمكن أن يتحول إلى اللاوجود .
  - ( ٤ ) اللاوجود لا يمكن أن يتحول إلى الوجود .
  - ( ٥ ) الوجود واللاوجود لا يجتمعان .
- فلا وجود إلا للوجود ، وما عداه حذاع باطل .

والخلاصة ، أن برميندس قد استبعد كل شيء من فكرة الوجود إلا الوحدة ، فالنفي نشأة الكون أو ميلاده ، والنفي نموه وحركته وتعددته ، كما ألغى ظواهر الحياة والموت ، ولم يَبْقَ للوجود من الصفات سوى تلك الصفات المشبهة إلى مقولة الكم . أما ما يوصف بالكيف : كالخار والبارد ، أو النور والظلمة

---

(١) لكي تكون هذه الورقة ورقة يجب ألا تكون تفاعلة ، يجب ألا تكون حراً ، يجب ألا تكون قلماً ، يجب ألا تكون ... لقد اجتمع في هذه الورقة أن تكون وأن لا تكون ، أن توجد وألا توجد ، وهذا حلف خلق

واللود والشكل والصوت والحركة وما إلى ذلك فلا حقيقة لها . فلا وجود إلا للكل ، والكل واحد .

وننتهي من ذلك إلى أن تصور الطبيعة قد تغل عن مكانه في فلسفة برميندس لمكرة الوجود . وذلك من غير شك تجريد من الفكر لم تعهده الفلسفة من قبل . فهو لم يلتصق علة الكون في ماء ولا هواء مما يرى بالعين ويحس باليد ، ولم يلتصق في العدد الذي يتصل بالاشياء المحسنة صلة وثيقة ، بل أنكر الاشياء جميعاً وحكم عليها حكم العدم ، واعترف بحقيقة واحدة لم يصل إليها من طريق الحواس ، بل بالعقل المجرد الخالص ، أعني بها الوجود .

ومهما يكن من أمر فيلسوفنا وإضافه في التنزيه والتوحيد والتجريد ، فإن فكرة جديدة قد دخلت حقل الفلسفة مع برميندس هي وجود رتبين من المعارف ، رتبة اليقين التي طريقها العقل والمنطق والعون الإنمائي ، ورتبة الظواهرات المتغيرة التي لا تفيد غير الظن ولا تغني من الحق شيئاً .

وأخيراً نستطيع أن نجزم بأن مذهب برميندس كان بداية الإنفعال الصحيح عند الإغريق من حال السذاجة إلى دور التجريد الفكري الخالص . ولكنه لم يستطع أن يثبت على هذا التجريد حتى النهاية ، بل انكفأ راجعاً إلى المادة يلتصق عندها الغالب الذي يصب فيه فكرته . فحقيقة الكون وجود مطلق غير مفيد ، ولكنه يشغل حيزاً من المكان ، وهو كروي في شكله !! والخير والشكل من صفات المادة التي لم يستطع فيلسوفنا التخلص منها .

من أجل ذلك اختلف المؤرخون في الحكم على برميندس ، فبعضهم يضعه في عداد الفلاسفة المثاليين ، وسلكه آخرون في زمرة الفلاسفة الماديين ، وظل هذان الشطران المتناقضان عنده من غير أن يستطيع التوفيق بينهما ، بل من غير أن يدرك التناقض القائم بينهما . وجاء خلفاؤه من بعده فعمد بعضهم إلى الشطر المادي ليرفع على قواعده صرح فلسفته ( أمبيدوقليس وديمقريطس مثلاً ) وعمد آخرون إلى الجانب المحرد من فلسفة برميندس ليقيم عليه ساءه ( أفلاطون ) ولم يلتقي الشطران إلا في فلسفة أرسطو ، ولكنه لقاء لا يخلو من القلق والتعثر والمماحكة والإفتعال .

## زيون

وُلد في إيليا حوالي سنة ٤٩٠ ق . م . وتلمذ على برمنيدس . فقد كان شديد الإعجاب به إلى حد أنه سلخ الشطر الأكبر من حياته العلمية للدفاع عن مذهب استاذة بكل ما أوتي من وسائل الجدل . حتى أن أرسطو - إذا صح ما نقله لنا ديجينس اللاتريسي في كتابه (حياة الفلاسفة) - قد اعترف له بأنه مؤسس الجدل البرهاني في بلاد الإغريق . فقد ترك هذا الفيلسوف مؤلفاً جليلاً قيل إنه كان يذهل سقراط عن مظاهر الحياة أياماً كاملة بما فيه من حجاج وبراهين . فقد حارب في هذا الكتاب أصحاب الكثرة بأن ألزمهم المحالات وبين ما المذهبهم من نتائج مثيرة للضحك . فهو قد نهج منهجاً جديلاً صرفاً يقوم على برهان الخلف ويرمي إلى إفحام الخصم . فالجدل عنده يتلخص في اختياره للقضية التي يسلّم بها الخصم ثم يستتج منها نتيجتين متناقضتين : فإذا كان برمنيدس قد انتهى إلى نظريات تناقض شهادة الحس ، فإن مهمة زيون لم تعد تتلخص في مجرد إثبات برمنيدس ، بل في بيان ما تنطوي عليه نظريات الخصوم من تناقض .

هناك اتفاق عام بين أكثر المؤرخين على أن معارضة زيون كانت موجهة إلى أولئك الذين يقولون بأن الأشياء كثيرة . ومعنى الكثرة هنا قد تفسر إما على أنها كثرة الموحودات المحسوسة ، ولكن الكثرة قد تعني أيضاً القول بأن الحسوس المحسوس مكوّن من عدد معين من الوحدات أو النقاط الهندسية . وقد أحد النيباغوريون بهذا التفسير وكان زيون أشد معارضي الفلسفة الفيثاغورية ، وهي

الفلسفة التي حظيت بالمكانة الأولى في إيطاليا الجنوبية موطن برميندس وريون . ولم يصل إلينا من المعلومات ما يكفي لتكوين فكرة دقيقة عن كتاب زيون ونرتيب أقواله ، ولكن أرسطو أورد في ( السماع الطبيعي ) و ( ما بعد الطبيعة ) بعض حجج ريون في امتناع الكثرة والحركة .

فهو في هذا الكتاب يرى رأي استاذ في نظرية الوجود وفي أن عالم الحس وهم باطل ، لما يعتريه من التغير والزوال ، مع أن الحقيقة ثابتة لا تتغير ولا تروى . كان برميندس يقول : « الكل واحد » وكان زيون يقول : « الأشياء ليست كثيرة » . فالكتاب هو أيضاً رد على القائلين بالكثرة وإثبات أن قولهم هذا يؤدي إلى متناقضات . إن جوهر الكون حقيقة واحدة لا تتحرك ولا تتغير . فالحركة التي نراها تظراً على الأشياء ، وأما تعدد الكائنات ، فكلاهما مستحيل لا يؤيده الدليل . وإذا ثبت ذلك ، لزم أن يكون مبرهما . أي الأشياء ذاتها مستحيل كدلك . فإنما الأشياء في الواقع ظلال تخدع بها الحواس لا تمت إلى الحقيقة بسبب ، اللهم ما لم تكن حجاباً تكمن الحقيقة وراءه .

### إبطال الكثرة

فأما الكثرة فإن زيون له على امتناعها أربع حجج :

أولاً : هناك تصوران متضادان للوجود ويصبو كل منهما إلى العقلانية : التصور البرميندي الإتصالي ، أي القول باتصالية الكرة البرميندية ، والتصور الفيثاغوري الانفصالي . أو قل هناك التصور المقداري البرميندي والتصور اللامقداري والرياضي الفيثاغوري . التصور الأول يعني أن المقدار قابل للقسمة إلى غير نهاية ، بينما التصور الثاني ينكر المقدار والإتصال ، وبالتالي ينكر القسمة المذكورة . إن جدل زيون ينكر التصور اللامقداري بطبيعة الحال ، أي هو ضد فكرة تكوّن الأحسام من نقط رياضية لا مقدار لها ، فهذه اللامقدارية أو اللاتصالية خلف ، أي تناقض في الحدود . فمن مسلّمات المذهب الفيثاغوري أن الأحسام مكونة من سطوح ، والسطوح مكونة من خطوط ، والخطوط مكونة من نقط ، والنقطة هي ما لا يقبل القسمة .

ومعترض زيون على ذلك بأن تركيب المتعدد من احاد ( نقط ) لا مقدار لها إنما يعني تركيبه لا من شيء . فكيف تأتى لمجموعة من النقط - وكل نقطة

مها لا تنقسم ، أي ليست ذات حجم ، كيف تأتى لما لا حجم له أن يصنع  
 حتماً ؟ وبمارة أخرى : إن النقطة هي ما لا يقبل الإنقسام ، إذ لا يقبل  
 الإنقسام إلا ما له مقدار أو حجم . فلو كان عالم فيثاغوراس صحيحاً للزم عنه أن  
 يتكون ذو الحجم أو المقدار من آحاد لا مقادير أو لا أحجام لها . وهو باطل  
 ضرورة ، فإذن العالم الفيثاغوري باطل . وإلا فكيف تأتى من اجتماع ما لا مقدار  
 له ، عالم له مقدار ؟ وإذا سُئل الفيثاغوريون : هل إذا أُضيف ما لا مقدار ( أو لا  
 حجم ) له إلى ما له مقدار ( أو حجم ) يزيده شيئاً ؟ أجابوا بالنفي فكيف  
 يؤلف ما لا يزداد المقادير شيئاً مع مثله مقداراً جديداً ؟! ما هذا إلا عاية الإحالة .

وهكذا ، فلو كانت الكثرة حقيقية للزم عن ذلك مفارقات عجيبة  
 ومحالآت منها :

أن يكون الكون لامتناهياً في الصغر ولا متناهياً في الكبر في وقت واحد .

فهو لا متناهِ في الصغر لأنه يتألف من وحدات محدودة العدد . ولا بد أن  
 تبلغ تلك الوحدات من الصغر حد اللانهاية بحيث لا يكون لها حجم ( أو  
 مقدار ) ، لأنه إن كان للوحدة حجم لم تكن وحدة إذ ما له حجم قابل للإنقسام  
 إلى وحدات أصغر . فإذا سلمنا بأن كل وحدة على انفراد لا حجم لها ، لزم أن  
 يكون الكل - وهو الكون هنا - لا حجم له .

وهو لا متناهِ في الكبر لأن له جرماً ، وكل حرم قابل للإنقسام إلى وحدات  
 لا نهاية لعددها منفصلة بالضرورة ، وإلا اختلط بعضها ببعض ، وهي مفصولة حتماً  
 بتقدير ومسافات لا نهاية لها . وكل مسافة من هذه المسافات لها مقادير لا نهاية  
 لها ، ويبين كل مقدار من هذه المقادير مقادير لا نهاية لها أيضاً ، وهكذا  
 دواليك ، فيكون الوجود كبيراً كبيراً لا نهاية له .

ولو كانت الكثرة حقيقية فإننا إذا فرضنا حبة من القمح وكيساً كبيراً من  
 القمح قد وقعا على الأرض فإننا لا نسمع صوت الحبة ، بينما نسمع صوت  
 الكيس . ولما كانت الحبة جزءاً من الكيس فإنما أن لها صوتاً مثله ، وإما أن  
 الكيس لا صوت له عند سقوطه ، وإلا فكيف يتألف صوت من مجموع ما لا  
 صوت له ؟



وكذلك لو كانت الكثرة حقيقية ، فإن الكثرة تقتضي التمييز بين المكان وبين الشيء الذي يوجد في هذا المكان . ولكن هذا المكان يجب أن يكون هو أبصاً في مكان ، وهكذا إلى غير نهاية ، وهذا البرهان فيه تأكيد لانكار برميلدس وجود الخلاء ( الفراغ ) .

ولش دلت هذه المتناقضات والمفارقات على شيء فلنما تدل على أن الكل واحد لا يتجزأ ، وعلى أن الفراغ ( أو المكان ) الذي نميز فيه بين الحوي والمحوي ، لا حقيقة له .

وإذن ففرض الكثرة يؤدي إلى نتيجتين متناقضتين لا يقبلهما معاً عاقل ! فلا يبقى أمامك بعد ذلك من سبيل إلا أن تنكرها انكاراً تاماً وأن تسلم بأن الكون كله شيء واحد لا يقبل التجزئة ، وأن هذه الأجزاء التي يراها الحس باطلة ليس لها وجود .

### بطلان الحركة

إن حجج زنون لابطال الحركة يُراد بها سلبها أو نفيها عن الوجود البرمينيدي الواحد ، وكلها تعتمد على إمكانية تكرار قسمة المكان إلى غير نهاية في زمن متناهٍ تقتضيه الحركة وهذا خلف !

الحجة الأولى تتلخص في أنك إذا أردت أن تقطع مسافة فلا بد أن تقطع نصفها الأول قبل نصفها الثاني . وهذا النصف لا يمكن أن تقطعه قبل أن تقطع نصفه أولاً . وكل مسافة هي بهذه الحال . وهكذا فكلما قطعت نصفاً بقي أمامك نصف آخر ، وهذا النصف له نصف ونصف النصف ونصف نصف النصف إلى غير نهاية *ad infinitum* وإذن فستبقى في مكانك ولن تصل إلى غايك إلى الأبد . إذ إنك في كل مرة يجب أن تقطع عدداً لا نهاية له من النقاط في زمي محدود له نهاية ، وهذا غير معقول !

والحجة الثانية تستند إلى نفس الفكرة أيضاً . فلتخيل Achillee أسرع العدائين في الأساطير اليونانية تسابق وسلحفاة تقدمت عليه عشرة أمتار قبل أن يبدأ السباق فلكي يلحق بالسلحفاة لا بد أن يقطع المسافة التي سفته ها ، غير أنه لكي يقطع هذه المسافة لا بد أن يقطع نصفها أولاً وهكذا دواليك إلى غير نهاية .

والحجة الثالثة التي تؤكد تناقض افتراض الحركة هي حجة السهم . إذا أطلق سهم في الهواء فلا بد أن يكون في أي لحظة في الزمان في نقطة معينة من المكان ، لأنه لا يجوز أن يكون في لحظة واحدة في نقطتين مختلفتين ومعنى وجوده في نقطة معينة من المكان أن يكون ثابتاً أو ساكناً فيه . فإذا كان السهم في كل ثانية من الزمان ساكناً في مكان يعنيه لزم أن يكون في مجموع الفترة الزمنية التي تحرك السهم فيها ساكناً كذلك ، لأن استمرار السكون لا يتيح عنه إلا سكون مثله ولا تتولد عنه الحركة أبداً .

من هذه الأمثلة جميعاً يتضح لنا أن الحركة مستحيلة الحدوث وإن خيل إلينا أنها حقيقة واقعة لا شك فيها . وما ذلك إلا لأنك إذا فرضت وقوع الحركة تورطت في سلسلة من المتناقضات العجيبة التي لا تستقيم مع المنطق ولا مع العقل السليم .

وزبدة القول أن كرة برنيدس المتصلة أدادت كروية عن زينون وازدادت اتصالاً . لقد تبلورت الآن حقيقة الوجود ، وهي حقيقة في الكم ، ثابتة في الكيف ، عند كليهما في العقل ، منسجمة مع ذاتها لا تناقض فيها ولا اختلال بل تماسك وانسجام . إنها الحقيقة باطلاق ، فلا وجود ولا حقيقة إلا إياها ، وكل شيء باطل ما عداها !!



ولا تحسب هذه الفروض والحجج التي تقدم بها زينون ضرباً من العبث الفكري أو الترف العقلي أو أنها من قبيل التلاعب بالألفاظ ، كلا ، وإنما هي من صميم التفكير الفلسفي وكانت ولا تزال أساساً من أسس تطور العلم الرياضي والفيزيائي في الوقت الحاضر . بل إن فن الحوار نفسه لا يتخلو من التأثير بها . ولئن لم يكتب زينون نفسه محاورات فقد سار في الطريق الذي كان لا بد أن يتأدى إلى هذا الشكل الأدبي الجديد الذي مهر فيه أفلاطون ووصل به إلى مستوى القمة .

وعلى كل حال ، ينفي زينون الكثرة والحركة تأكيداً لمذهب استاده في الوجود الواحد الثابت ، وكانت حججه داعية لتحليل معاني الإمتداد والزمان والمكان والعدد والحركة واللا نهاية عند أفلاطون ولرسطو من بعده كما أثار

زيتون يعني الكثرة والحركة مشكلة لا تزال حتى اليوم موضع البحث والنظر وهي مشكلة الزمان والمكان هل هما نهائيان أم لا نهائيان ؟ .

وكان جواب أرسطو أن المكان نهائي وأما الزمان فقط فهو لانهائي . وعلى كل حال إن طبيعة الزمان والمكان منذ أن أثارها زيتون وقال فيها أرسطو كلمته لم يستقر الرأي فيها حتى اليوم ، فديكارت وليبينز ونيوتن وكنت وآيشتاين ، لكل منهم مذهبه الخاص الذي يخالف فيه مذاهب الآخرين ، فهذا كنت مثلاً ينكر حقيقة الزمان والمكان ويقرر أنها باطلان ليس لها وجود في الواقع الخارجي ، بل هما من خلق أنفسنا وحيلة اخترعتها عقولنا لنستعين بها على تنسيق أفكارنا والتعبير عنها ، إذ إننا عاجزون عن التفكير في الأشياء بمعزل عنها .

ولئن كان القدماء قد رفضوا نظرية زيتون في انقسام المسافة إلى غير نهاية ، بل لشد ما نهمروا فيها ، فإن ليبينز ومن بعده رعبيل كامل من الرياضيين المحدثين قد أكدوا حقيقة هذا الانقسام وقالوا بإمكان حسابها ، ومن هنا نشأ حساب اللامتناهيات ، أو ما يسمى بحساب التكامل والتفاضل .

والفضل في ذلك كله إنما يرجع إلى زيتون وإلى الفكر اليوناني النظيم الذي أنجب زيتون !

## الفصل الرابع

### هرقليطس



لم تنجب إيونيا بعد الحكماء الثلاثة الذين ذكرناهم في حينه مفكرين حفظ لنا التاريخ فلسفاتهم غير هرقليطس . ظهر في أفسوس من أعمال آسيا الصغرى ، وهي مدينة ، ازدهت شهرتها بعد قضاء الفرس على ملطية عام ٤٩٤ ق . م . وقد وُلد حوالي سنة ٥٣٥ ق . م . وكان معاصراً لبرمبندس رأس المدرسة الإيلية .

وهو من أسرة أرستقراطية نبيلة ، ظل الملك محصوراً فيها زمناً طويلاً، ومن هنا صلفه وكبرياؤه حتى لكانه من طينة غير طينة سائر البشر . وحنى أعلام الفكر من بني قومه لم يسلموا من احتقاره . فأكريثوفانس وفيثاغوراس لا قيمة لهما . وهوميروس وهزiodوس معبود اليونان غير جديرين بالإعتراف . وأما أفراد الشعب فهم أنعام سائمة تؤثر الكلال على الذهب ، وهم كلاب تنبح على كل من لا تعرفه . وهجم الديمقراطية هجوماً عنيفاً لا هوادة فيه ولم يدع في جمبته سهماً للنقد إلا طعن بها به .

وكتب كتاباً واحداً في ثلاثة أجزاء فلسفي وسياسي وديني اسمه ( الكل ) وقد وهب هذا الكتاب لمعبد أرتميس Artemis وكان هرقليطس يشعل منصب الكاهن الأعظم فيه ، وهو منصب وراثي في أسرته . وهناك أكثر من عنوان لهذا الكتاب مما جعل البعض يشك في عنوانه الصحيح . بل إن تقسيم الكتاب موضع شك أيضاً ، ولعله من عمل الشراح الرواقين أو الاسكندرانيين . وقد ضاع الكتاب ولم يصل إلينا منه إلا أجزاء متناثرة أو

شذرات مُجمعت في ( ١٣٠ ) شذرة .

وأسلوبه في هذا الكتاب شديد الغموض حتى أصبح مضرب المثل ، فقد أطلق عليه المتأخرون اسم « الغامض » أو « المظلم » . بل إن بعضهم بسب صاحبه إلى احتلال في العقل لما وجد فيه من اضطراب وتناقض .

وفلسفته متعددة الجوانب يدل عليها تعدد أجزاء الكتاب . وقد اختلف المؤرخون في تفسير فلسفته . فقد ذهب القدماء وعلى رأسهم أرسطو إلى أنه من جملة الطبيعيين الأولين أصحاب مدرسة مَلْطِيَّة ، لأنه نشأ في إيونيا ولأنه قال بالنار أصلاً للكون وعلّة أولى للأشياء . وأما اليوم فإن البعض يسلكه في جملة الطبيعيين الأولين كما فعل أرسطو ، ولكن هناك اليوم انجهاً جديداً على رأسه هيغل ومن بعده ماركس يذهب إلى أن هرقليطس صاحب مذهب مستقل . فهو فيلسوف ثوري نسيج وحده من الطراز الأول سبق عصره عشرين قرناً ونيف ، لأنه الأصل الذي انبثق منه التصور الديالكتيكي للكون . وهكذا ، فلئن كان القدماء وفي أعقابهم رجال القرون الوسطى قد بخسوه حقه ولم يقدروه حق قدره لعجزهم عن فهمه وإدراك مراميّه ، فإن المحدثين قد أعادوا النظر في فلسفته من جديد وردوا إليه ما يستحق من التجلّة والإعتراف .

فلسفته :

تنقسم فلسفة هرقليطس بقسمين :

أ - الفلسفة الطبيعية التي نشده إلى المدرسة الطبيعية في إيونيا .

ب - المدرسة الميتافيزيقية التي تفصله عن إيونيا لتجعله فريداً لا نظير له ولا مثيل بين فلاسفة الإغريق أجمعين .

أ - الفلسفة الطبيعية : يلاحظ الباحث أن أثر المدرسة الإيونية ، في الجوانب الطبيعي من فلسفة هرقليطس أثر بارز لا يمكن إنكاره . إذ ليس من الصبر عقد الصلة بين عنصري الماء والهواء اللذين جعلهما طاليس وانكسياس مبدأ للكون وأصلاً لجميع الأشياء ، وبين عنصر النار الذي جعله هرقليطس هو الأصل والمبدأ ، غير أنه لم يسبق إلى مثل ذلك التعمق الذي سيعر به النار ولا إلى هذه القوى والخواص التي سيعزوها إليها ، ولا إلى العقل والتدبير

الذين سيصعقها بها كما سيحيي .

يرى هرقليطس أن النار هي أصل الكون والمبدأ الأول الذي تصدر عنه جميع الأشياء وإليه تعود . وهو يبين الصور التي تتحول إليها النار . البحر ثم الأرض ثم الأعاصير . فالنار تحيا بموت الأرض وتحيا الهواء بموت النار والماء يحيا بموت الهواء ، والأرض تحيا بموت الماء . والماء يتحول إلى بخار ، والبحار يستحيل هواء ، والهواء يضطرم حتى يلتهب ، وهذا اللهب يتسلط على السحب فيحرقها فتتحلل ثم تهوي ثم تحف ثم تترطب ثم تبخر، وهكذا دواليك تمر في دورة منظمة لا تخلف فيها ولا إنقطاع .

والنار المقصودة هنا ليست النار المدركة بالحوس ، بل النار الإلهية وهي نار أثيرية لطيفة جداً ، حية عاقلة أزلية أبدية تملأ العالم . لكن عندما يعثرها الوهن تصير ناراً حية ، ويتكثف بعض النار فيصير بحراً ، ويتكثف بعض البحر فيصير أرضاً ، وترتفع من البحر والأرض أبحرة رطبة تراكم سحباً فتلتهب وتنفذ منها البروق وتعود ناراً ، أو تنطفيء هذه السحب فتكون العاصفة وتعود النار إلى البحر . فكل شيء يخرج من النار وإلى النار يعود . ومهما تنوعت الكائنات فقد صدرت عن أصل واحد هو النار ولها مرجع واحد هو النار . وإن شئت فقل إن النار الأبدية يمكن أن تتحول إلى أي شيء ، كما يتحول أي شيء إلى النار ، في سلسلة لا تنتهي من الدورات الأبدية السرمدية تقتضيها الحكمة العادلة المنظمة للكون . غير أن النار تخلص شيئاً شيئاً مما تحولت إليه ، فيأتي وقت لا يبقى فيه سوى النار ، وهذا هو الدور التام أو ( السنة الكبرى ) تتكرر إلى غير نهاية بموجب قانون ذاتي ضروري (لوغوس) . فالنار هي الحاكم الأسس الذي يخضع لحكمه كل شيء ، هي زيوس الإله الأكبر الخالد وحده ، فيها بعض غيره من الآلهة الواحد تلو الآخر . والنار في كل شيء وكل مكان هي الينبوع الأوحد للحياة تخرج من القلب حيث مقرها وتفرق في العضلات والأعضاء وتنبث فيها النشاط والحركة . وما النفس - مبدأ الحياة - سوى قس من النار الإلهية تدر البدن كما تدبر النار العالم . فيجب عليها أن تعلم قانونها وأن تعمل به فلا تتشتت بالجسم ومطالبه ، بل تلقي بذاتها في التيار العام وتقعع الشهوات والثروات وتردها إلى الطريق القويم . فالشهوة والنزوة والهوى تؤكد للشخصية ، والشخصية خروج على القانون الطبيعي ومعارضة للتنوير فلا بد



من إقرار النظام والإنسجام بين الأشياء ولا بد أن تعود الأمور سيرتها الأولى بلا انتقاص ولا تمرد . وهذه هي وظيفة النفس الإنسانية .

ب - الفلسفة الميتافيزيقية : إن فلسفة هرقليطس الطبيعية هي من أصل مَلْطِي . فإن ما يقع تحت حِسِّك من أشياء هو في الواقع صور مختلفة لمادة واحدة هي النار عند هرقليطس بعد أن كانت الماء أو الهواء عند طاليس وأنكسيمانس . وهناك علاقة عضوية قوية بين مذهبه في الطبيعة وفيها بعد الطبيعة . فهو لم يجد عنصراً أكثر من النار حركةً وسرعةً تحول . إنها لا تثبت على حال واحدة لحظة واحدة . ففيها قوة دائمة النشاط وفيها تؤثر ينتج عنه صراع مستمر يعطينا مشهد الحياة الصاخبة صورة عنه . ومن هذه النار المتغيرة المضطربة ، قفزت إلى ذهنه فكرة عبقرية فذة هي أن التغير والصراع من طبيعة الأشياء ما دامت النار في أصل وجود الأشياء . فإن كل كائن هو وليد الصراع بين قوتين متناقضتين لا تهدأن برهة حتى تعودا إلى التنافر والتنازع ، ولا تتنازعا حتى تعودا إلى الإلفة والتوازن والإنسجام ، وهكذا دواليك . فلما الوجود كفاح وتنازع واصطراع بين الأضداد .

فكل شيء في الوجود يشتمل على متعارضين لا يزالان يتصادمان أبداً سرمداً ، ومن تصادمهما تقع جميع أحداث العالم ، من حياة وموت ، وكون وفساد ، ونهار وليل ، وصيف وشتاء ، وسلم وحرب . . . بل إن جميع الكائنات مدينة ببقائها لنوع من هذا التصادم المنظم المنسجم . ولهذا يسخر هرقليطس من هوميروس الذي كان يتمنى انقضاء الشقاق بين الآلهة والبشر . فانقضاء الشقاق معناه في نظر هرقليطس فناء العالم نهائياً ، ما دام هذا العالم مديناً في وجوده وبقائه للتصادم الناشئ عن هذا الشقاق والزاع .

لا شيء يبقى على حاله في هذا العالم ، وكل شيء فلما هو محكوم بقانون التغير والتحول والصرورة والسيلان . أي بقانون التضاد والتناقض والتغير معناه أن كل موجود فهو كذا وليس كذا في وقت واحد ، أو هو نقطة تتلاقى عندها الأضداد وتتازعها ، فيمتنع وصفه بخصائص دائمة ضرورية .

وهكذا ، فإذا كان المذهب الإيلي قد قال بالوجود الثابت كما قال بالوحدة ، فإن مذهب هرقليطس قد قال بالصرورة والحركة والتغير الدائم ، وبالكثرة المطلقة بدلاً من الوحدة . فالحظ الأكبر الذي وقع فيه العلاسفة

الإيليون والفيثاغوريون في نظر هرقليطس هو أنهم يطلبون الوجود الثابت . والواقع أنه ليس في الوجود شيء ثابت قط ، لأن الوجود دائم السيلان وهو في صيرورة مستمرة . فالشيء الواحد لا يبقى على حاله ، والأشياء كلها تتحول بلا انقطاع . ولا يقتصر الأمر على هذا ، بل إن الشيء الواحد نفسه لا يستقر لحظة واحدة على حالٍ واحدة ، وإنما هو يتقلب دائماً وباستمرار من حالٍ إلى حالٍ فالشيء يكون حاراً بارداً ، والرطب يكون يابساً ، والشمس تفي كل يوم وتتجدد كل يوم باستمرار .

إن الوجود موت يتلاشى ، والموت وجود يزول ، كذلك الخبر شر يتلاشى والشر خير يزول . . فالخبر والشر والكون والفساد أمور نتلازم وتنجم في النظام العام ، بحيث يمتنع تعيين خصائص ثابتة مطلقة للأشياء ويمتنع العلم . إننا لا ننزل النهر الواحد مرتين ، حيث أن مياهه تتجدد بلا انقطاع . إننا نكون ولا نكون ، حيث إن الفناء يدب فيما في أصل النشأة ومنذ أن توجد ، فكل شيء هو كذا وليس كذا ، موجود وغير موجود . وهكذا الحال في جميع الأشياء ليس لها صفة واحدة ثابتة ثباتاً دائماً ، أو على الأقل ثباتاً لمدة غير قصيرة . ومن هنا يقول هرقليطس إن كل شيء يشتمل على ضده ويحتويه ، لأن كل شيء حين يتغير من ضد إلى ضد ، فلا بد له إذن أن يكون حائزاً من قبل على الشيء الآخر لكي يمكن لهذا التغير أن يتم .

لقد التمس الإيونيون والفيثاغوريون الوحدة خارج الكثرة ، وحارج الأضداد . وأما هرقليطس فقد وجد الوحدة في الأضداد نفسها ، فهي كثرة وواحدة في آنٍ واحد : فالمرض والصحة واحد ، والواحد يتكون من جميع الأشياء وتخرج جميع الأشياء من الواحد . إن الناس يتمتعون كيف يكون الشيء متفقاً ومختلفاً في آنٍ واحد . فالظاهر لنا هو هذه الكثرة وهذه الأضداد ، أما الحقيقة فهي الوحدة لكنها وحدة خفية لا تدرّك بالحواس . ولذلك يقول إن الطبيعة تحب أن تختفي . وليس من اليسير النفاذ إلى لب الوحدة حتى لو بحث الإنسان كثيراً ، مثلاً في ذلك مثل الباحث عن الذهب ينقب في الأرض كثيراً ولا يجد إلا القليل ، فكان هناك إذن مبدأ يهيمن على جميع الأشياء يقص على ناصيتها ويحركها من وراء حجاب . وتبعاً لهذا المبدأ أو القانون تتحول الأشياء بعضها إلى بعض من طريق السيلان الدائم . وهذا المبدأ يسميه هرقليطس

باسم القانون أو اللوغوس أو العقل ، فهو الشيء الوحيد الثابت في هذا الوجود الدائم السيلان ، وهو النار ، وهو الله .

وهذا الإله ليس إلهاً متعسفاً كألهة الميثولوجيا ولكنه عقل ، وشعاع من مدرك النار الإلهية وتتصل بها . فلا شيء في هذا الكون يجري عشوائياً ، بل كل شيء يكشف عن معقولة وقانون كوني واتلاف خمي هو أيضاً اللوغوس .

ولكن هل معنى هذا أن هرقلطس قد انتهى إلى فكرة إله مشخص عاقل بمعنى بكل شيء ؟ هناك غموض حول هذا الموضوع عند هرقلطس . فهو مثلاً يقول « إن القوة الملكية في يد طفل » . ويقول : « إن الصاعقة تفني كل شيء » ويقول : « والأموات خالدون والخالدون أموات » مما يدل على أنه لا يفترض مطلقاً سوى عملية التغير وقانونه .

وتطالعنا ميتافيزيقا هرقلطس هنا بتلك الفكرة التي تتردد أصدائها في جميع مذاهب الفلاسفة الملطيين وأعني بها فكرة الإستقلال الذاتي للعالم الذي لم يخلقه أحد من الآلهة أو من البشر . فهذا العالم - وهو واحد للجميع - عالم قديم موجود منذ الأزل وسيبقى إلى الأبد ، لا يحتاج إلى خالق ينقله من حال العدم إلى حال الوجود . وإنما هو نشأ بذاته . فقد كان، وهو كائن، وسوف يكون إلى غير نهاية ، نارا حية خالدة تشتعل بحساب وتخبو بحساب ، هي مبدأ الأشياء وهي منتهاهها ، وهي مادة الكون والحياة والضرورة ، منها خرج كل شيء وإليها يعود كل شيء . تلك هي طبيعة النار الأصلية التي تحول ولا تزول . هي مبدأ الكل ، وجوهر الكل ، ومساط أمر الكل .

هذا ورغم الاختلاف الكبير بين برمنيدس وهرقلطس ، فهما يشتركان في القول ببطلان المعرفة الحسية . فقد حمل هرقلطس على المعرفة الحسية كما فعل برمنيدس والإيليون من قبل ، وقال إن المعرفة الصحيحة هي المعرفة العقلية وحدها ، وأما معرفة الحواس فليست معرفة حقيقية بل هي طر ولا تؤدي إلى اليقين فالحواس لا تفيدنا إلا معرفة الظاهر المتغير أما معرفة القانون أو اللوغوس فالذي يدركه إنما هو العقل أو البصيرة ، وعلينا أن نبحث في أنفسنا عن ذلك العقل وبذلك نعرف حقيقة القانون ، لأن العقل الذي فينا جزء من العقل الإلهي إن الناس لا يمكنهم أن يتصوروا العقل المدير الذي هو حاكم للعالم

وقانون له ، وهو أيضاً أزلي قديم . وهم لا يستطيعون أن يفهموه لا قل أن يسمعوا به ، ولا بعد أن يسمعوا به ذلك لأنه بالرغم من أن كل شيء يحدث تبعاً لقانونه ، فإنه يبدو أن الناس يدهشون من حدوث الحوادث على هذا النحو كأنهم لا يعلمون أنها تجري على حسب حكم العقل أو القانون المدير للعالم ، وعلى الرغم من أن العقل المدير أو اللوغوس الذي هو قانون العالم مشترك وعام ، فإن أكثر الناس يعيشون أو يحيون معتمدين على قواهم الذاتية في التفكير والنظر . ومعنى هذا أنه من المستطاع أن يتحد الناس جميعاً في منهج واحد في التفكير والمهم بحيث يصلون إلى نفس النتائج ، وذلك إذا ساءروا القانون الكلي الشامل الذي على نطاقه يدير الكون . وليس الواقع هو غير ذلك فإن كل إنسان يريد أن يلجأ إلى ذكائه معتقداً أنه ممتاز من غيره بمزايا شخصية ، وهذا الاعتقاد هو الذي يسبب الاختلاف ، والاختلاف هو التعبير عن الخطأ ، لأن الشيء الصحيح والحكم الصادق ينبغي ألا يقع فيه خلاف . إن اقتصار الفيلسوف على أن ينظر في نفسه فقط لا يؤدي إلى كمال المعرفة إذ إن الحقيقة هي في إدراك وحدة الأضداد في جميع الأشياء وفي مشاركة غيرنا من الناس ، لأن الفكر عام مشترك .

ولما كانت الحقيقة مؤلفة من طرفين أو صدين فهي تبدو لنا نسبية إذا نظرنا إليها في شطر منها فقط أو في نوع من أنواع الكائنات من غير أن ننظر إلى العالم بأسره . فجميع الأشياء بالنسبة إلى الإله جميلة وحق وعدل ، أما بالنسبة إلى البشر فبعضها ظلم ، وبعضها الآخر عدل . ويسمى الإنسان طفلاً بالنسبة إلى الإله ، كما هي حال الطفل بالنسبة إلى أبيه . وأحكم الناس كالفرد بالنسبة إلى الإله ، كما أن أجمل القردة دميم بالإضافة إلى الإنسان . وهكذا الحال في سائر الصفات وبخاصة الأخلاقية والجمالية . فحقيقتها هي في هذه العلاقات التي تصل بين بعضها وبين بعضها الآخر ، وفي خضوعها لنسبة ثابتة أو لمقياس ثابت ، ومعرفة هذه النسبة الثابتة التي تربط بين الأضداد هي الحكمة ، ولا حكمة إلا إياها !



## الفصل الخامس

### امبيذوقليس



لا يُعرف شيء ذو بال عن حياة أمبيذوقليس ، لما يكتنف هذه الحياة من عجائب وأساطير . وشخصيته هي مزيج من العالم والفيلسوف والشاعر والساحر والطبيب والنبي .

وأصله من مدينة أكراغاس من أعمال صقلية . وُلد في أوائل القرن الخامس قبل الميلاد ، ونشأ في أسرة نبيلة من أوسع أسر المدينة ثروة ونفوذاً . وذكر أرسطو أن الشعب أُراده ليكون ملكاً لما كان يتميز به من الخصال والسجايا ولكنه رفض التاج وأثر خدمة بلده وشعبه بنشر العلم والفضيلة ، وأعمال البر والإحسان والدفاع عن الديمقراطية ، حتى انتهى به الأمر إلى النفي والتشريد . اشتهر بالفلسفة والشعر والخطابة . وكان غورجياس السفساطي تلميذاً له . وهذا ما جعل أرسطو يصفه بأنه مؤسس علم الخطابة ، كما وصف زينون بأنه مؤسس علم الجدل .

لا يُذكر أمبيذوقليس إلا ويُذكر معه فيثاغوراس لشدة ما بينهما من شبه ، من حيث الشخصية القوية الساحرة التي ملكت على الخلق ألباهم ، فأوحى إليهم طائفة من الأساطير والقصص انتحلوها انتحالاً وأضافوها إليه ، حتى تراكمت من حوله ، فقام الرجل تحت أكداس من نسج الخيال كادت تُحجب في غمارها معالم شخصيته الحقيقية .



وقد نظم فلسفته شعراً في ديوان يتألف من كتابين يُسمى أحدهما ( في الطبيعة ) والآخر ( في التطهير ) . ويُقال أن هذا الديوان بلغ عدد أبياته خمسة آلاف . وانتقد أرسطو شعره ووصفه بالرداعة . وقلّرون بينه وبين هوميروس وهزيبودس فقال إنه ليس بينه وبينها إلا الوزن ، أي هو مجموعة من الكلام المطبوع الذي يمتد إلى نفس الشاعر الملهم . فهو عالم أكثر منه شاعراً ، وشعره غير صالح للتصوير عن أفكاره العلمية لما فيه من غموض وإبهام ، فضلاً عن الصنف وقلة المؤونة .

ومن الواضح بعد النظر في ( الديوان ) أنه يدين ببعض آرائه للعلفة الإيونية بمن فهم هرقليطس ، وبعضها الآخر للمدرسة الفيثاغورية والمدرسة الإيلية . فقد استعرض مجموعة الآراء المتباينة التي قدمها أسلافه من الفلاسفة ، فكانت رسالته أن يوفق بينها ويذكي أطرافها المتناقضة في نظام واحد مستقيم ، بعد أن أضاف إليها ما سرى .

فقد أخذ عن الإيونيين أن أصل الكون هو الماء أو الهواء أو النار ، وأخذ عن أكرزينوفانس أن أصله التراب ، فطلع علينا بنظرية العناصر الأربعة ، كما أخذ من برمنيدس القول بأن الوجود لا يخرج من اللاوجود وأن اللاوجود لا يستحيل وجوده فقال إن هذه العناصر الأربعة قديمة لا تزيد ولا تنقص ، وبالتالي فإن كمية المادة ثابتة في الكون غير قابلة للفناء . وأفاد كثيراً من نقض هرقليطس لرأي برمنيدس وجعله التحول والتغير والصيرورة حقيقة ثابتة في الكون . وطبق ذلك على العناصر الأربعة ، فليست هذه العناصر في رأي أمبيدوقليس كينونة دائمة على صورة واحدة لا تتغير ولا تتحول ، إنما هي في تقلب وتحول دائمين ، فلا تستقر على حال واحدة لحظة واحدة .

## فلسفته

وهكذا اتضحت لنا معالم فلسفة أمبيدوقليس ، فهو يعرض في قصيدته رابعة بالصورة مذهب العناصر الأربعة ، وبالأحرى جذور الأشياء rhizomata : الماء والهواء والنار والتراب . وهي للعالم كالألوان التي يستعملها الرسام ، فالتألفها وانفصالها يكونان بمقادير شتى هي مصدر كل ما في الوجود وهو يخلع على هذه العناصر صفة الحياة والألوهة ويسمّيها بأسماء الألوهة

زهبوس zeus الساطع رمز للنار ، وهيرا Hera حاملة الحياة رمز للأرض ،  
 وأيدوبوس Aedoneus رمز للهواء أو الأثير ، ونستيس Nestis التي فاصت  
 دموعها فتكونت ينابيع الرطوبة للمخلوقات ، رمز للماء (شذرة رقم ٦ . محر  
 الفلسفة اليونانية للاهوائي صفحة ١٦٦ ) فليس بين هذه العناصر أول وثاني ،  
 فهي كلها أرلية غير مخلوقة . إنها لم تكن ثم كانت ولس تكون ، بل هي كائنة  
 دائمة لأنها الحقائق الأولى ، أو هي الجوهر والطبيعة . فلا يمكن بأي حال أن  
 يظهر شيء إلى الوجود مما ليس بوجوده ، ولا أن يفسد ما هو موجود ( شذرة  
 ١١ ) .

وقد أنكر أمبيذوقليس إمكانية تحول هذه العناصر بعضها إلى بعض .  
 ويصف القائلين بهذا التحول بالحمقى ، إذ يظنون أن ما لم يوجد من قبل يخرج  
 إلى الوجود ، وأن الموجود يفتى . فإن التحول بطراً على الأشياء من حيث  
 الصورة فقط ، وأما المادة فتبقى هي هي : النار تبقى النار والهواء يبقى  
 الهواء . . . ولن تفتى أبداً .

وهكذا لم يحاول أمبيذوقليس رد الأشياء جميعاً إلى مادة واحدة كما فعل  
 الإيونيون ، ولكنه وضع أربعة أصول رد جميع الأشياء إليها ، وبذلك كان أول  
 من جعل التراب مبدأ للأشياء ، هذا إذا لم يصح أن أكرينوغانس هو أول من  
 قال بالتراب أصلاً للعالم ، فالمسألة فيها قولان كما يقول الفقهاء . ولكل من  
 هذه العناصر الأربعة كيفية خاصة : الرطوبة للماء ، والبرودة للهواء ، والحرارة  
 للنار ، واليبوسة للتراب .

فإذا لم تكن العناصر يتحول بعضها إلى بعض ، فكيف يحدث التحول  
 والتغير إذن ؟ إن ذلك يحدث بامتزاج العناصر وتركيبها تركيبات مختلفة تنتج عنها  
 جميع الأشياء مع كل ما فيها من اختلاف وتنوع ، دون أن يعني ذلك اختلاطها  
 اختلاطاً يذهب بعنصرية كل منها . وله في ذلك تشبيه طريف مستمد من  
 الفن . فكما أن المصور يتناول بريشته على أجزاء مختلفة من اللوحة أصبغاً مختلفة  
 الألوان والأحجام ويمزج بعضها ببعض بنسب مختلفة ، وثبت المزيج على اللوحة  
 فيخرج بذلك أشكالاً مختلفة من البشر والشجر والطيور والحجر ، كذلك هي  
 الموجودات التي نراها على الأرض فيها من كل عنصر جزء وتعني هذه الصورة  
 ولكن العاصر باقية .

## المحبة والبغضة

وهكذا استطاع أمبيذوقليس أن يؤيد برميندس فيما ذهب إليه من دوام العناصر الأولى واستحالة طروء التغير عليها . كما تمكن بذلك أيضاً من تأييد المدرسة الإيونية فيما ذهبت إليه من تغير العناصر وتحولها وصيرورتها صروحاً شتى من ألوان المادة الواحدة .

ولكن ائتلاف العناصر وانحلالها وتحولها وصيرورتها نظوي على الإعراف بوجود الحركة فيها ، إذ لا يمكن أن تكون تلك العناصر ساكنة ، ثم يسمي بعضها إلى بعض حيناً ويُدبر بعضها عن بعض حيناً آخر . فكيف عسانا نعلل هذه الحركة ، ومن أنشأها وأوجدها أول مرة ؟ أما المدرسة الإيونية فقالت بالإفصام والإنفصام تارة ( أنكسيمندريس ) وبالتخلخل والتكثف تارة ( أنكسيانس ) ، والمعنيان يتشابهان . فكلاهما يعترف بأن المادة فيها القوة الدافعة التي تولد الحركة من تلقائها كلما دعته الظروف إلى ذلك . فهو أنكسيانس مثلاً ينطوي في ذاته على قوة كامنة تحركه في هذا الإنجاء أو ذاك . وأما برميندس فيرفض ذلك رفضاً قاطعاً وينكره أشد الإنكار . فالمادة بحسب أمبيذوقليس موات مطلق لا أثر للحياة فيها ، وإذن فلم يبق إلا التسليم بأن القوة التي تحرك المادة إنما هي قوة خارجة عنها . ولما كانت حركة المادة تنحصر في انضمام العناصر بعضها إلى بعض أو في انفصامها بعضها عن بعض ، ولما كان الإنضمام والإنفصام ضدَّين متباعيين ، فلا يمكن أن ينشأ عن قوة واحدة ، فلا بد إذن أن يكون ثمت قوتان متضادتان كذلك هما في نظر أمبيذوقليس المحبة والبغضة ، المحبة التي تؤدي إلى التناغم والتاسق والاتحاد بين العناصر ، والبغضة التي تؤدي إلى التنافر والتعكك والانحلال . وليس في ذلك شطط في القول . فالمحبة والبغضة اللتان هما من خلائق الإنسان ، لا تعلوان أن تكونا انعكاساً لهاتين القوتين المتضادتين اللتين عيَّمان على الوجود بأسره .

وإذا أردنا تقريب ذلك إلى الأذهان باستعمال أفكار حديثة ، قلنا إن المحبة والبغضة تدلان بضرب من التشبيه على ما نقصد به اليوم مقوى الخلد والدفع ، شريطة أن نستبعد من هذه القوى كل شحنة أسطورية ميتافيزيقية استعرت تعكير أمبيذوقليس ومدرسته . فالحبة عنده هي أفروديت، آلهة الجمال وواهة الحياة يتوحيدها بين الذكر والأنثى . فلا غرو بعد ذلك أن تكون المحبة

علة التوحيد والإتلاف بين الأشياء .

وإذا كان أميذوقليس يدين بنظرية العناصر الأربعة لأسلافه القدماء فإنه لا يدين بنظرية المحبة والبغضة لأي فيلسوف سابق . فهي من ابتكاره الخاص أمكنه عليه حاجات أسطورية وضرورات ميتافيزيقية واجهته في حينه . وهكذا فالمبادئ الأصلية للوجود ستة : أربعة حذرية وقوتان محركتان ، وهي تتساوى في الألوهة والقيمة والأزلية والسرمدية ، هذا رغم أن أرسطو يسبب إليه أنه يقدم البار على غيرها من العناصر الأخرى وخاصة عندما يتحدث عن الأحياء

وهكذا تجتمع العناصر الأربعة وتفرق بقوتين عظيمتين متعادلتين هما قوتان المحبة والبغضة اللتان يصورهما لنا أميذوقليس حيناً تصويراً أسطورياً مضحكاً ، وحيناً آخر تصويراً طبعياً عميقاً يعبر عن التفاعل الناشئ بين العناصر في حالات التجاذب والتنافر .

وقد اتفقت هاتان القوتان على أن تتخل كل منهما للأخرى عن الفعل والتأثير عندما يضعف سلطانها ويأخذ في الهبوط ، ويبدأ سلطان صاحبتها في الصعود . فالمحبة مثلاً تجمع العناصر وتظل عاملة على ناليفها وتعانقها حتى إذا تم لها ما أرادت وأخذت الكائنات زخرفها وأزينت وبلغت الأوج المقدر لها ، تحركت البغضة وبمهايات للصعود على عرش الكائنات . وسرعان ما تتخل لها المحبة عن السلطان فتبدأ عملها بالغرقة والفصل . وما تزال كذلك حتى يتم لها ما أرادت من التخريب والتدمير . وإذا ذلك تفاجئتها المحبة فتستأنف الجمع والتأليف ، وهكذا دواليك .

فالعالم في عصر المحبة كرة مساوية الأبعاد من جميع جهاتها ، ليس فيها نزاع ولا شقاق ، مبتهجة بعزائنها وثباتها . ويصفها أميذوقليس بالألوهة ( الشذرات ٢٧ ، ٢٧ ، ٢٨ ) . وهذه لعمرى صفات نعيد إلى ذاكرتنا الواحد البرمبدي الكروي . ثم أخذت البغضة تدب في أوصال هذه الكرة لتفعل فيها فعلها . فكان أول ما اتفق عنها من العناصر الأربعة جرم الشمس والسماء والأرض والبحر ، لأنها أشد الأشياء شبيهاً بالكرة الأولى ، ثم أخذت تتكون الكائنات الحية . . هناك إذن مساران للكون متاويان أبداً ومعاكسان أحدهما للآخر مسار من الإتلاف إلى التفكك ، وآخر من التمسك إلى الإتلاف ، وهذا نظام محتوم لا مفر منه . فالعالم إذن سائر في حلقة متصلة ، يبدأ من حيث

ينتهي ، وينتهي من حيث يبدأ ، فيكون كتلة كروية مؤتلفة متهاكة لا يفصل فيها الهواء عن الماء عن النار عن التراب ، ثم تتفكك وتتفرق أشتاتاً ، فيعصم الشبه بالشبه ويأخذ كل شيء يسمى إلى عنصره وقبيله ، إلى أن تنفصل العناصر بعد طول اتصال . ثم تعود الكرة سيرتها الأولى ثم تبدأ الرحلة من جديد . وهوذا الكون الآن يسير في طريق التنافر والإنحلال بعد طول تألف وانسجام .

عالم مادي وحركة دائمة لا تتوقف ، لا علة أخرى لها غير المحبة والبعضة الماديتين اللتين حركتا العناصر أول مرة ، ولا تزالان تحركانها على التناوب ، بلا غاية ولا هدف . وهذا ما حدا بأفلاطون وأرسطو إلى نقد أمبيدوقليس لانعدام العلة الغائية في مذهبه وخلوه من الشوق الباطن، الذي يحرك العالم ويسند خطاه . فلإنما الميكانيكا العمياء ، والمصادفة والإنفاق هي التي تحكم العالم وتضبط سيره . فالكائنات التي نشاهد على صورة معينة إنما ظهرت كيفما اتفق ، أي بحض الصدفة وبحكم الضرورة العمياء ، في عصر سيادة البفظة ، ثم تختفي في عصر سيادة المحبة . وهاتان القوتان تتخللان جميع الأشياء وتحركانها على التساوي . وبذلك كان أمبيدوقليس أول من قال بفكرة نفس كلية هي علة حركة الكون كما يقول أفلاطون فيما بعد . وعن هذه النفس ستنبثق نفوس بأفلاطون والأفلاطونية المحدثة . وجميع الأنفس الجزئية تنقل من جسد إنسان إلى آخر وتتناسخ في صيرورة لا نهاية لها ، لجنابة اقترفتها في حياة سابقة ، ولن تنجو من دورة التناسخ هذه إلى فردوس الآلهة الخالدين إلا الأنفس التي تزكو وتتطهر وتحل بالفضيلة فتستحق عندئذ الخلاص . وإلا ظلت في عذاب أبدي دائم . ويبدو أمبيدوقليس هنا شديد التأثير بفيثاغوراس ومدرسته ولذلك فقد كان من تعاليمه تحريم أكل اللحم لأن من يأكل اللحم عرضة لأد يتغذى بلحم أحد أقاربه وهكذا دواليك ، فحذار أكل اللحم ، بل حذاريك !

## الفصل السادس

### المدرسة الذرية



تجمع الكثرة الساحقة لمؤرخي الفلسفة على أن هذه المدرسة مؤسسين اثنين: أحدهما لوقيوس ، وثانيهما ديموقريطس . وإنما نقول « الكثرة الساحقة » لأن هناك أقلية ضئيلة من المؤرخين ترتاب في وجود لوقيوس من الناحية التاريخية ، وتحزم بأنه أسطورة ، أو بطل خيالي اخترعه الذين يريدون تعزيز المدرسة الذرية وتقويتها بمد يد المؤسسين لا قصرها على مجرد مؤسس واحد . ويذهب آخرون إلى أن ديموقريطس هو منشئ المدرسة . ومن هؤلاء أبيقورس الذي كان يجمل ديموقريطس ويميل إلى القول بانفراده في وضع هذه المدرسة . لكن أرسطو - الذي كان جل اعتمادنا عليه في التأريخ للفلسفة السابقين على سقراط - يؤكد وجود لوقيوس وينص عليه في عدة مواضع من كتبه نصاً لا يدع مجالاً للشك في وجوده التاريخي وفي انفراده بمذهب خاص تلفاه عنه ديموقريطس .

وقد تضارست الأقوال في حياة لوقيوس وموطنه وتاريخ مولده ومماته . ولعله كان معاصراً لأميندوقليس وفيلسوف آخر ستحدث عنه في الفصل التالي وهو أنكساعوراس ، فبعض المؤرخين يزعم أنه من أبديرا مدينة ديموقريطس، ومن ها اتصالهما واشتراكهما في تأسيس المدرسة الذرية . ويقول البعض أنه من إيليا ، ومن هنا اطلاعه على مذهب برميلس . وينسب آخرون إلى مدينة ملطية موطن المدرسة الإيونية ، وقيل بل أخذ العلم عن زينون الإيلي ، ويذكره



أرسطو مع ديمقريطس تارة أو وحده طوراً .

وبحق بلزاه هذه الاختلافات الحادة لا يسعنا إلا أن نلتزم الحذر في هذه المسألة ، لا سيما وأتينا إذا رجعنا إلى تلك القطع المتناثرة الباقية من المجلات الأولى للمدرسة الذرية لم نجد فيها ما نستطيع به أن نجزم بصحة نسبتها إلى لوفيبوس ، ولا ما يدلنا على الحد الذي انتهى عنده هذا الفيلسوف وبدأت تلميذه ، بل وجدنا تلك المخلفات مبهمة غامضة يختلط أولها بأحرها اختلاطاً يضيع معه كل تمييز .

ولكننا مع ذلك نجد أن مؤرخي ذلك العصر قد حفظوا في مؤلفاتهم عناوين نحو خمسين مؤلفاً كلها لديمقريطس ولم يحفظوا لنا شيئاً خاصاً بلوفيبوس . لذلك كان من الطبيعي ألا يُفرد له مكان في تاريخ الفلسفة .

إن أرسطو هو أقدم مؤرخ يوثق بروايته في هذا الباب . وهو في حديثه عن لوفيبوس يقرن اسمه دائماً باسم ديمقريطس تلميذه وصديقه ويضيف إليهما مذهباً واحداً . وعرف هذا المذهب في العالم القديم في كتب ديمقريطس ، وكانت بمثابة موسوعة كبرى في أسلوب تعليمي تناولت شتى العلوم والفنون والمعارف التي وصل إليها عصره ولم يبقَ لنا منها سوى شذرات متفرقة ، كما هو دأب الكتب القديمة التي ترجع إلى تلك العصور . ومهما يكن من خلاف مذهبي أساسي وعميق بين أرسطو ولوفيبوس ، فإن ذلك لا يمنع من أن يظل أرسطو أولى المؤرخين القدماء بالتصديق لأنه أقرب عهداً من أبيقورس الذي نشر ظلالاً من الشك حول شخصية لوفيبوس كما أسلفنا . وعلى كل حال إن رواية أرسطو هي أقدم ما وصل إلينا عنه من القدماء ، فضلاً عن أن أرسطو من مدينة إسطاخيرا ، وهي لا تبعد كثيراً عن أبديرا التي يُنسب إليها لوفيبوس في بعض الأقوال . فهو أدرى الناس بأهل وطنه . وحبذا لو كان أكثر تفصيلاً ، فإن ما كتبه عن فيلسوفنا لم يتناول مذهبه في العمق ، بل اكتفى ببعض العموميات التي لا تغني فيقيت بلا إشباع ولا كفاية ، عاجزة عن الوفاء بالمطلوب .

## ديمقريطس

وهكذا ، فإذا كانت سيرة لوقيوس مجهولة ، يكتنفها الغموض ، فإن سيرة ديمقريطس واضحة المعالم معروفة القسبات ، وكان ذلك لم يكن كافياً ، فأضاف إليه المتأخرون هالة من الأساطير والأخيلة نسجوها من حوله وقالوا للناس: هوذا ديمقريطس وهي ذبي فلسفة ، فطوبوا بها نفساً وقرروا بها عيناً ، وأقروا له بالفضل والريادة ، فله منا الحسنى وزيادة ! .

كان ديمقريطس أعلم أهل زمانه بل اخلصهم للعلم واشدهم شغفاً به وإقبالاً عليه حتى لقد بذل كل ما يملك من مال وجهده في سبيل تحصيله . فقام برحلات كثيرة من أجل المعرفة واكتسابها من جميع مظانها حتى وصل إلى الهند وزار مصر . وقد ذكر عن نفسه « أن أحداً من أهل زمانه لم يقم بمثل ما قام به هومن رحلات ، ولم يرَ مثل ما رأى من بلدان ، ولم يستمع إلى مثل ما استمع إليه من أقوال العلماء ، ولم يتفوق عليه في علم الهندسة ، حتى ولا المهندسون المصريون » . فهو رجل علم بكل معنى الكلمة ، فقد بقيت فلسفته بعيدة جداً عن التأثير بالترعة الصوفية الميتافيزيقية التي كانت تميز الفلسفات الإيطالية السائدة في عصره من فيثاغورية - أمينوقلية وإيلية ، وكان تأثيرها بالطابع العلمي للفلسفة الإيونية أوضح .

قلنا إن المأثور قد حفظ لنا من مصنفاته في مختلف الموضوعات رهاء حسين عراماً ، حتى ليصح فيه القول إنه ما ترك باباً إلا طرقه . فقد كانت له

مؤلفات في الطبيعة وعلم النفس وعلم الطب وعلم النبات وعلم الحيوان والموسيقى والرياضة والفلك والأخلاق وغير ذلك، مما جعل بعض المؤرخين يُشبه مؤلفاته بمؤلفات أرسطو كماً ونوعاً . غير أن هذا التاج العظيم قد ضاع ولم يبق لنا منه إلا إشارات وتلميحات في كتب معاصريه وأخلافه مثل أرسطو وأبيقورس وثيوفراستس وديوجينوس اللارتسي . ويؤخذ على أفلاطون أنه انتفع ببعض مؤلفاته ولكنه لم يذكر اسمه . كما أن أرسطو يكاد لا يعرض له إلا في موضع البعد ، وإذا عرض له أوجز وألغز ، ولعله فعل ذلك لبوحي نقلة شأن هذا الرجل وفساد بضاعته .

إن كونيات لوقيبوس التي لا سبيل إلى تمييزها من تلك التي عرضها ديموقريطس في كتابيه المعروفين باسم Diacosmoi هي ثمرة هاتين الفريحتين ، فالمذهب الذري أو مذهب ( الجوهر الفرد ) أو مذهب ( الجزء الذي لا ينجز ) - كما كان يسميه العرب - مذهب واحد وكل عضوي واحد من العسير إن لم يكن من المستحيل أن نرد لكل منهما نصيبه فيه ، فليس لدينا من وسائل الإثبات ما نستطيع به أن نرجع كل فكرة فيه إلى صاحبها ، ولكننا لن نكون بعيدين عن الصواب إذا زعمنا أن لوقيبوس هو الذي أرسى القاعدة وديموقريطس هو الذي رفع البناء ، فكان خير خلف خير سلف . ومذهبه ( أو مذهبهما ) صورة أمينة للمخطط الملطي المسرف في ماديته .

صدر هذا المذهب عن أساسين جوهريين هما التجربة الحسية والمنطق النظري البحث . وقد اتخذ هذين الأساسين ستداً له في جميع دعاواه ، وأعلن أنه ما دامت التجربة والمنطق يؤيدانه فهو على صواب . وهاكم النهج الذي سلكه المؤسسان لإقامة هذا المذهب .

لما كان كل مثأمل في أشعة الشمس عندما تدخل غرفة مظلمة من خلال ثقب صغير ، يشاهد فيها كائنات صغيرة جداً تغلو وتروح في جميع الجهات ، ولما كان من المشاهد أيضاً انحلال الألوان في الماء وامتزاجها بجميع أحرانه ، وانتشار الروائح في الهواء واختلاطها بأجزائه أيضاً ،

ولما كان الماء يخترق الخشب أو القماش من جانب إلى الجانب الآخر ، والنور يخترق الزجاج ، والحرارة والرطوبة يخترقان جميع الأجسام .

لما كان هذا كله فقد دلّ على أن في جميع هذه الأجسام وأمثالها ، مأمّ  
تتخذ منها أجسام المواد التي تحترقها ، وبعبارة أخرى ، على أن في هذه الأجسام  
فراغاً تشغله الأجسام الأخرى أثناء مرورها فيه ثم تحلّيه بعد الإختراق . وهذا  
يستلزم ألا يكون الجسم الذي نراه بحسنا واحداً ليس كتلة مصمتة عشوة بالمادة  
حشواً كاملاً ، وإلا لاستحال مرور جسم آخر فيه مهما بلغت دقته ، لأن من  
المستحيل أن يشغل جسمان فراغاً واحداً في وقت واحد .

وأما الأساس الثاني الذي قام عليه المذهب الذري وهو المنطق ، فهو  
يتلخص في أنه - كما قال الإيليون - لا وسط بين الوجود واللاوجود . فالوجود لا  
يفنى ، أي لا ينقلب إلى لا وجود ، كما أن اللاوجود لا يوجد ، أي لا يتحول  
إلى وجود أو لا يخرج منه وجود أو لا يكون مبدأ للوجود . غير أن الإيليين قد  
قادهم هذا النظر إلى إنفراد الوجود وحده بالوجود وإنكار وجود اللاوجود . وقد  
ترتب على ذلك عندهم جود الحركة . هذا هو موجز الفلسفة الإيلية التي أسلفنا  
الكلام عليها . وأما المدرسة الذرية فإنها مع إقرارها بأكثر مقدمات برميندس  
رأس المدرسة الإيلية ، لم توافق على ما ذهب إليه من أن اللاوجود غير موجود ،  
وبالتالي على إنكار الحركة ، بل إنها جازمت بوجود اللاوجود إلى جانب الوجود ،  
وأطلقت على اللاوجود اسم الخلاء أو الفراغ ، كما دعت الوجود باسم الملاء .  
وبهذا تسنى لها إثبات الحركة التي أنكرها الإيليون . وهذا اللاوجود الذي أثبتته  
المدرسة الذرية بمنطقها النظري هو نفس الخلاء الذي أثبتت تجاربها الحسية  
وجوده في الأجسام المحسنة والذي دعته بالمسام ، إذ المسام هي التي تسمح  
باختراق الكائنات الدقيقة تلك الأجسام التي تقع عليها حواسنا ، وإلا فكيف  
عسانا نفس ظاهرة الإختراق التي يشتها العيان وتؤكدتها التجربة ؟ فمن أنكرها  
فقد أنكر المحسوس والمفعول ، ولذلك كانت الفلسفة الإيلية موضع استهجان  
اليونانيين قبل غيرهم ! فاللاوجود لا يقل ضرورة عن الوجود ، إنه لازم للوجود  
لروم الوجود لللاوجود ، فهما متضايقان لا يستغني أحدهما عن الآخر ، وصنوان  
يكمل أحدهما الآخر ويشهد له .

وهكذا ، فالجسم مهما كبر حجمه فهو مؤلف من كائنات صغيرة دقيقة ،  
تجتمع فنسمي اجتماعها ولادة ، وتنفرد فنسمي تفرقها موتاً . ونحس محزم  
بوجود الشيء حينما يصير في حالة نستطيع معها أن نحسّه بإحدى أعضائه

حسباً ، وبحكم بانعدامه حينما يصير في حالة يلدق معها عن الوصول إلى تلك الأعضاء . وليست الحالة الأولى وجوداً حقيقياً ، كما ليست الثانية انعداماً حقيقياً ، وإنما الأولى اجتماع للذرات والثانية تفرق لها ، لأن الوجود الحقيقي لا يعدم ، كما أن اللاوجود الحقيقي لا ينتج وجوداً .

وعن ذلك يتكون العالم كله من منظور المدرسة الذرية من أجسام صغيرة جداً صلبة أولية أبدية غير قابلة للتغير الجوهرى . وحتى النفس فهي كأي شيء مادي آخر مؤلفة من ذرات ، بل من أدق أنواع الذرات وأسرعها حركة ، حيث إنها هي مبدأ الحركة في الأجسام الحية . ولم يستثن ديموقريطس الآلهة أنفسهم فهم مركبون من ذرات أيضاً إلا أن تركيبهم أدق ، فهم لذلك أحكم وأقدر وأطول عمراً بكثير ، ولكنهم لا يخلدون بل هم حاضرون للقانون العام ، أي للفساد بعد الكون .

وعدد الذرات في هذا العالم لا يتناهى ولا يقع تحت حصر . وهي لا تُرى متفرقة لشدة صغرها ودقتها عن الحواس . كما هي تختلف في أشكالها وأحجامها وأوضاعها وترتيباتها وتتفق فيها خلا ذلك . ويرى ديموقريطس أن هذه الدقائق لا طعم لها ولا لون ولا رائحة ، وإنما توجد لها هذه المزايا بتجمعها ، وتنساب منها بتفرقها . وتتحرك هذه الذرات حركة مستمرة في جميع الاتجاهات ، أي ليس لها إتجاه واحد بعينه ، وهي لا تسقط إلى أسفل ، وهذا معنى وصف ديموقريطس لها بأنها ليس لها وزن .

وكانت الذرات منتشرة في الخلاء اللانهائي منذ البداية ثم وُلدت عوالم لا نهاية لها تسكنها أحياء مختلفة الأشكال . وقد تكونت هذه العوالم بواسطة حركة الدوامات ، فتجمعت الذرات المتشابهة بعضها ببعض وتكونت الموجودات في هذه العوالم ، فيما تميز أجزاء الكون وتناطلمها إلا نتيجة لازمة لحركة الدوامات ، فلا تدخل أي محرك خارج نظام الذرات . فقد استبعد ديموقريطس جميع المحركات التي افترضها غيره ، مثل أمبيقليس الذي افترض المحنة والنخصة ، ونيكساغوراس الذي سيفترض العقل كما سنرى في الفصل التالي . فالذرات إنما تتحرك بذاتها حركة تلقائية عشوائية . ولما كان أرسطو لا رضى عن هذه الحركة لأن ديموقريطس لم يجد لها اتجاهاً أو غاية ، فقد وصفها بأنها حركة تسير بالمصادفة العمياء ، بينما يقول أرسطو بعلّة غائية هي وراء حركة الأشياء إن

ديموقريطس لم يقل بوجود علة غائية أو عناية إلهية، بل كل شيء يسير بحتمية القانون الطبيعي . فالطبيعيّات الديقريطية هي أول طبيعيات جسيمية واضحة المعالم تستعني بذاتها وتكفي ذاتها بذاتها . كما أنها أول طبيعيات نعترف بالخلاء محالاً للحركة ، والمقصود بالخلاء القضاء العادم للصلاية انعداماً تاماً ولعلها أيضاً أول من تلورت فيها فكرة الضرورة وظهرت بالفعل بعد أن كانت بالقوة في الطبيعيات السابقة ، ومعنى الضرورة هنا يفيد الإرتباط الواجب الحدوث بين طرفين أو الحتمية الطبيعية التي لا تتخلف ، وهذا يقترب من فكرة القانون الطبيعي الذي يحكم نظام الأشياء .

## تكوّن العالم

أشرنا منذ قليل إشارة عابرة إلى تولد العوالم بواسطة حركة الدوامية . ونريد الآن شرح هذا التولد ببعض الإيضاح فتوجزه فيما يلي :

أخذت كميات كبيرة من الذرات تفصل عن الكتلة الأصلية الكبرى وتتحرك حركة دوامية يحيط الغموض على كل حال بأصلها . ويخلص مفعول هذه الحركة في إحداث مصادمت عديدة متوالية بين الذرات من كل وزن وثقل . ثم بدأ قانون المشاكلة يعمل عمله . فكما يحدث في الدوامية الهوائية أو المائية ، تُدفع أخف الذرات وزناً نحو الخلاء الخارجي ، بينما تتجمع الذرات الثقيلة في المركز ، فتتألف منها مجموعة كروية أولى ، ولا تلبث هذه الكرة أن تتهايز رويداً رويداً حتى تتحول إلى غلاف كروي يرق شيئاً فشيئاً ، وإلى نواة مركزية تضم إليها الذرات المنفصلة عن الغلاف، كما تتشكل في الغلاف جميع الأجرام السماوية على حساب الذرات الخارجية التي تلامس الدوامية وتنضم إليها .

وعلى أي حال فإنه نتيجة لتجاذب الذرات المشابهة الأحجام ومماسكها بعضها إلى بعض تتكون كتلة خاصة ، تمتاز من المجموعة الكلية بأنها متجانسة في كبر الحجم ، وبالتالي في القدرة على الحركة التي تعجز عنها صغار الذرات وهذه المجموعة المؤلفة من ذرات كبيرة سريعة الحركة هي التي ندعوها ( السماء ) ، وهي الحاجز الفاصل بين الكتلة العظمى التي لا نهاية لها وبين ما انفصل منها من الذرات الكبيرة . وليس معنى هذا أن السماء مكونة كلها من ذرات كبيرة الحجم كما يتبادر إلى الذهن لأول مرة ، وإنما اضطرب كثير من

الذرات الصغيرة المندفعة في تيار الذرات الكبيرة ، إلى أن تأوي في الثغوب التي تفصل بين وحدات الذرات الأكبر .

تلي هذه المجموعة مجموعة أخرى ذراتها أصغر حجماً وأقل استعداداً للحركة . ولهذا كان من السهل مدافعتها بما هو أكبر منها حتى انتعدت عن الكتلة العظمى بعداً كبيراً ، وهذه المجموعة هي ما نسميه الأرض ، وهي دائرة من الذرات اكتسبتها حركتها المستمرة شكلاً اسطوانياً ( ديوجينيس اللارسي ك ٩ ف ٣١ ) .

وهكذا ، وللمرة الأولى في الفلسفة الإغريقية ، لا يرد ذكر لقوى كهيفة كالبارد والحر ، كما لا يُنتج بعزل حركة من خارج الموجودات المنصرية كالمحبة والبغضة والألغة . . . .

وهكذا وصلت فكرة المادة عند اليونان إلى إدراك جلي واضح كان ديموقريطس خير تعبير عنه كما يقول سيبي وجانيه في كتابهما ( تاريخ الفلسفة ) ، إذ من هذا الإدراك استنبت جميع المبادئ الأساسية التي تسود علم الطبيعة في العصور الحديثة سيادة ما فتت تزداد نمواً واتساعاً. وهذه المبادئ هي مبدأ بقاء المادة ومبدأ بقاء القوة : فلا شيء يخلق من العدم ولا شيء ينعدم ، وإنما الأشياء تحول قلب لا تكاد تستقر على حال حتى يتغير الحال غير الحال . ومن هذه المبادئ أيضاً إرجاع جميع الظواهر الطبيعية إلى مصدر واحد هو الحركة ، ومنها أخيراً القول بانفراد القانون الميكانيكي بالسيادة في العالم الطبيعي ( المصدر السابق صفحة ٧١٦ - ٧١٧ ) وإنما الأمور تجري بألية جسيمية لا يضطلع بدور فيها سوى شكل الذرة وحجمها وتهيئتها ووضمها . فالوجود الحقيقي إنما هو للذرات والخللاء . وأما ما عدا ذلك من الكيفيات التي نعوها إلى الأشياء من حرارة وبرودة وطعم ولون . . . فإنما هي مجرد انطباعات إحساسية ذاتية تولد فينا نتيجة تأثير أحد أعضاء الحس بالموضوع المحس .

يألفها من قفزة كبيرة قام بها ديموقريطس في ميدان العلم الطبيعي لكن أفلاطون وأرسطو كانا بالرصاد لكل تطور من هذا القبيل . فالعلم الطبيعي عندهما علم فلسفي تأملي يقوم على منهج عقلي استنباطي وعلى ماهيات أولية نائمة . فالتفكير اليوناني قبل سقراط غني حقاً بالمحاولات الجادة لفهم الطبيعة فهماً علمياً معقولاً . . ومع أفلاطون وأرسطو حصلت ردّة قاسية عادت بالمفكر

العلمي القهقري . ولولا هذه الردة لكنا اليوم نطوف بين النجوم ولما تأخر عصر  
الفضاء حتى أواخر القرن العشرين . ومن سخرية الأقدار أن يتولى قيادة هذه  
الردة عملاقان كبيران من عمالقة اليونان بل من عمالقة العالم قاطبة هما أفلاطون  
وأرسطو ، فافتدت العصور اللاحقة بقدمتهما وأورثتا القرون الوسطى الحذل  
والعقم وعادة الأسماء الكبيرة ، وسطع نجمهما حتى طغى على حيوط الصوب  
الصغيرة التي كانت تنشر هنا وهناك لتضيء بعض الطريق بلا جدوى فالبرق  
من الخشب قد أعشى العيون وذهب بالأبصار !





## الفصل السابع

### انكساغوراس



وُلد في مدينة من مدن آسيا الصغرى تُسمى أفلازمين Clazamenea نحو سنة ٥٠٠ ق . م . وعاش حتى سن الثانية والسبعين . وتوفي في نفس العام الذي وُلد فيه أفلاطون ، أي حوالي سنة ٤٢٧ ق . م . وهو من أسرة عريقة كريمة المحدث وكان غنياً واسع الثراء ، ولكن ذلك لم يمنعه من الرحلة في طلب العلم كما فعل ديمقريطس قبله . فكلاهما وُلد لأسرة غنية ، وكلاهما لم يبخل في الإنفاق على تحصيل المعرفة . ولما بلغ مبلغ الرجال شد رحاله وخلف وراءه الأرض التي شهدت مولده ونشأت فيها أحلامه ، وتوجه تلقاء أثينا الحاضرة التي ازدهرت بعد الحروب المبدية . ولعله غادر موطنه مع من غادره لينجو بنفسه من عسف الفرس الذين جاسوا خلال الديار وقضوا على ثورة إيونيا بقوة الحديد والنار . كانت أثينا عندما حط انكساغوراس رحاله فيها قد بلغت مكانة عالية بعد انتصارها على الفرس وصد غاراتهم عن العالم اليوناني حتى أصبحت مركزاً لامبراطورية بحرية عظمى ، لقد جذبته إليها أهميتها السياسية المتصاعدة ، ولكنها لم تكن بعد قد فتحت أبوابها لتستقبل الفلسفة ، فكانما حاءها على موعد ليكون أول من غرس بذور الفلسفة في أرضها ويضيف المحدث الفكري إلى جانب ما تحقق لها من ألوان المجد السياسي . ومنذ ذلك الحين أحدث تعلق حداثتها بحمل راية الحياة العقلية في العالم كله، وتفرض زعامتها الفكرية على ما عداها من الأمم والشعوب . ومنذ ذلك الحين أصبحت أثينا مركز إشعاع تنهوي

إليه أئمة طلاب العلم وعشاق الحقيقة ، ومدرسة لتخريج القادة والمرادة ، ومورداً ينهل منه كل باحث ودارس .

ولم يكد أنكساغوراس يمكث في هذه المدينة حتى لفت إليه الأنظار بآرائه العلمية وبطرياته الفلسفية الجريئة ، فتوثقت أواصر الصداقة بينه وبين أعلام الرجال في ذلك الوقت . فاستخلصه برفليس Pericles لنفسه ، وما أدراك من برفليس الرئيس ، في ذلك العصر الذي حُثِّبَ أنه كان يسمى ( عصر برفليس ) . ويمتاز عصر برفليس بالإزدهار السياسي والاقتصادي والروحي . استقدم إلى أثينا كثيراً من الأجانب المشهورين في كل فن . كان برفليس سيد ذلك الزمان ، وداية أثينا وحاكمها الفرد وراعي العلم والعلماء فيها . فاستقبل أنكساغوراس وأكرم مثواه ، واختاره معلماً ومريداً ، فتلقى على يديه العلم الطبيعي وصناعة الخطابة كما يذكر سقراط في محاوره ( فيدروس ) . وبسط برفليس عليه حمايته . وقد كلفته هذه الحماية ثمناً غالياً . ذلك أن حزباً سياسياً قوياً كان يعارض برفليس ويتناوئه كثيراً ويكيد له ولأصحابه مهما كانوا بعيدين عن السياسة ، مثل أنكساغوراس . ذلك أن برفليس تلميذه وصديقه وولي نعمته كان نعمه قد أذن بالأنفول فأصبح هدفاً لتكيد الخصوم السياسيين . فاتهمه هؤلاء بالإلحاد آمليين أن ينالوا من الرجلين معاً . لقد بحثوا عن كبش فداء فوجدوه في أنكساغوراس الذي شاء له حظه العاثر أن يكون معلماً وصديقاً لأكبر خصم لسنة ذلك الزمان . لم يكن أنكساغوراس ممن يشتغل بالسياسة أو يهتم بها أو يعنى بالسياسيين ، ولكن حسبه جريمة أن يتصل الود بينه وبين برفليس لينضوا في سيرته بحثاً عن ذريعة ، أو فرائع يذنبون بها الإثنين وتكون منطلقاً للحملة على الرجلين . ولكنهم لم يتمكنوا من التلميذ العاتي العريق في السياسة تمكنهم من المعلم الوادع الذي لا تعنيه السياسة في قليل ولا كثير ، ولكنهم اكتفوا بأن يشيروا ببعض الغبار حول برفليس . فعمد رؤوس الفتنة هؤلاء إلى أنكساغوراس فرموه بالإلحاد واتهموه بالزبدقة والتحديف في حق آلهة المدينة . ألم يقل المعلم يوماً إن الشمس صخرة ملتهمة ، وإن جرم القمر يشبه الأرض في تكوينه فيه جبال ووديان فيها لها رواية بالشمس والقمر وهما عند اليونان إلمان يتزلان في قلوبهم اسمي منارل التقديس والتعظيم كما اتهموه أيضاً بالاتصال بالفرس ، وزعموا أيضاً أنه كان يعمل في جيش الفرس ، لأن مدينة أفلازومين التي وُلد فيها كانت في قبضة الفرس . وهذه وصمة عار لا تنبئ إلى الأستاذ الذي يقتصر ائمه على نفسه بقدر ما تنبئ إلى

التلميذ الذي يتصدى لحكم شعب بلسمه . ومن هذا الموقع لا يؤمن أن نرى العدوى من القمة إلى القاعدة وتشيع الزندقة والحياة في مختلف طبقات البلاد والرأي عندي أنه لولا هذه الأجواء السليسية التي رافقت مجيء أنكسغوراس إلى أثينا لما تعرض لأي اضطهاد وابتزاز ، فليس من شيم الاثينيين إذا تركوا لأصنامهم أن يصادروا حرية الرأي والعقيدة ، لا سيما وليس عندهم طبقة من الكهنوت تحتكر صاغة الدين والحقيقة ، ولكنها الياسة ، ألا قاتل الله الياسة . تشق الصموف وتوغر القلوب ، وتزرع الأحقاد . فقد ابتليت أثينا بطبقة من رجال السياسة أدهى من طبقة الكهنوت وأشد فساداً في الأرض ، وهي التي استطاع سقراط ونصهر عليه حكم الموت .

وهكذا أعلن شيوخ السياسة في أثينا الحرب على أنكسغوراس . وانضم إليهم بعض أصحاب القلم مثل أرسطوفان الكاتب المسرحي الهزلي عدو أنكسغوراس اللدود . فانتهازها فرصة للدس على هذا الأخير والتشيع عليه والنشهر به ونشط في هذا السبيل نشاطاً قوياً ، وانخذله لبعض مسرحياته بطلاً خطراً ينفث سمومه في رؤوس أبناء الدولة ، ويفسد عقائدهم ويأتي عليها من القواعد . وكان لهذه الحملة كما لغيرها من حملات الشيوخ القدماء أسوأ الأثر في نفوس الشعب الإثيني المسكين ، فثار على تعاليم الفيلسوف وطفق الغوغاء والجهال والمتعصبون يتحرشون به ويرمونهم بأقذع التهم وأرادوا الفتك به ، وما أسرع ما سبق إلى هيئة القضاة لترى رأيا فيه ، ولكنه خرج من المدينة خائفاً يترقب ، بعون صديقه برفليس ، وأخذ سبته نحو وطنه في آسيا الصغرى ، واستقر في مدينة لمباسكوس Lampsacos<sup>(١)</sup> وكانت مستعمرة للبطية . . . ويقال إنه أنشأ في هذه المدينة مدرسة ظل يعلم فيها حتى وافاه الأجل . ثم أقام أهل مدينته ضريحاً لذكراه وهبوه للعقل والحقيقة

أما مؤلفاته ، فإن هذه العوامل المذكورة التي أحاطت به في أعوامه الأخيرة والتي كانت من أسباب اندثار كتبه ، وإن سمو أفكاره الفلسفية الرائدة . إن كل أولئك قد وقف سداً ميعاً حال بين الناس وبين فهمها على حقيقتها وجعلهم يسيئون تأويلها . ولولا عبارات مأثورة عن سقراط ، وأحكام عادلة مدونة بقلم أفلاطون ، وإشارات بسيطة في كتب أرسطو ، ولمحات سريعة محمودة في

(١) هي Lamsaki اليوم وهي مدينة صغيرة لا يريد سكانها على بضعة آلاف

مخلفات الرواقين ، وشذرات من كتبه متورة هنا وهناك اكتشفت حديثاً - لولا ذلك - لطل فيلسوفنا مجهولاً كل الجهل أو مفهوماً على غير حقيقته ، ولصاع ما تراث عظيم فلسفته

مع انكساغوراس الأقلازوميني نغادر من جديد أرض اليونان الكرى *gracea magna* ( جنوب إيطاليا ) التي هاجر إليها العلاسفة الإيونيون على أثر الغزو الفارسي لبلادهم ، نغادها مع أنبيائها ومن ذاعت شهرتهم فيها من العارفين بالأسرار ، لنعود أدراجنا من جديد إلى إلهام الإيونيين الوضعي . فهذا الإيوني الذي رأى النور في بلد حافظ - من غير أن ندري كيف - على التقاليد والمأثورات الملطية ، استيقظت فيه هذه التقاليد والمأثورات وظهرت في كتابته ونمط تفكيره . فاما طريقته في التأليف والكتابة ، فإنه كان يكتب نثراً ، وهو لم يطلق العنان لخياله كما فعل برميندس وأمبيذوقليس مثلاً ممن عاشوا في أجواء إيطاليا الموحية ، وكان أسلوبه واضحاً أنيقاً . واما تفكيره فهو تفكير مادي يتسم بالكثير من الموضوعية والتألق . ومع هذا فقد وفق توفيقاً ظاهراً في إنه ألهم من جاء بعده معظم التعاليم الكيماوية والتعاليم المتصلة بالمعجزات والطلّسات وعلوم الأسرار وغير ذلك مما نشط في نهاية عهد الثقافة اليوناني وبدء انحلالها ، وهو ما يرفضه طبيعة الحال ويرأ من مجرد الإشارة إليه . وهو على كل حال غير مسؤول عما أحدثوا بعده ، وعما صنموا بتعاليمه التي لا تختمل اللبس والإيهام وقد يستعصي على العقول والأفهام !

وضع كتاباً في العلم الطبيعي بقيت منه شذرات قليلة . وقد كان هذا الكتاب يُباع في ملاعب أثينا بدراخمة ( درهم ) واحدة ، مما يدل على سعة انتشاره وسهولة تداوله ، وبالتالي على وضوح عبارته . ولو كان مهمه عسيراً لما حظي بمثل هذا الذبوع حتى صار مندولاً في ملاعب المدينة ، وقد اطلع سقراط على هذا الكتاب كما جاء ذلك على لسانه في محاوره ( فيديون ) . فقد أعجب بالكتاب اعجاباً شديداً جذب به إلى العلم الطبيعي وحله على الإشتغال به ، ولكنه معص يده مه وعدل عن العلم الطبيعي جملة لما أصيب به من خيبة أمل قوية عند قراءته لطرية انكساغوراس في العقل كما سرى .

آمن انكساغوراس بالتغير والصيرورة والاجتماع والتفرق الذي آمن به

الإيونيون الأولون وهيرقليطس، واختزلها أمبيدوقليس من بعدهم مع استاده التأثير فيها إلى قوتي المحبة والبغضة كما أسلفنا . ولكنه مع إيمانه بهذه التحولات ، فإنه لم يعرّها إلى حدوث تبدل ذاتي في العناصر كما فعل الإيونيون الأقدمون وهراقليطس ، ولا إلى قوتي المحبة والبغضة كما فعل أمبيدوقليس ، لأن الشيء عنده لا يستحيل إلى شيء آخر مهما طرأت عليه الطوارئ. وأثرت فيه المؤثرات فمن المستحيل أن يوجد عظم من لحم، ولا شعر من دم، ولا حجر من ماء . أما ما نشاهده في الظاهر من حدوث شيء من شيء آخر مع عدم ظهور عناصر المحدث في القديم ، فليس معناه أن شيئاً حدث من شيء آخر مغاير له ، وإنما معناه أن عناصر المحدث كلها كانت موجودة منذ الأزل في القديم وجوداً كامناً، خفي علينا لدقته وقصور قوانا المدركة عن اكتشافه ؛ ومن البديهي أن خفاء الأشياء على حواسنا لا يؤذن بعدم وجودها . وعلى هذا فليست العناصر مقصورة على أربعة فقط وإنما يوجد من العناصر بقدر ما يوجد من الأشياء المختلف بعضها عن بعض في طبيعتها وخواصها . فالصخر الذي يقول طاليس أنه تكوّن من ماء متجمد لم ينشأ من هذا الماء ، وإنما كانت عناصره مشتتة في وسط ذلك الماء المتدفق ، فالتحلت هذه العناصر تتجاذب وتتجمع بفعل القوة العاقلة المسيرة للكون والتي ستتحدث عنها بعد قليل ، حتى صارت في حالة يمكن معها أن تحس . فلما أحسناها توهمنا أنها تولدت من الماء المغاير لها ، وما نحن في ذلك إلا في ضلال مبين . وإذا حدث ما يوجب تفككها ، تفككت واختفت في أحد العناصر الموجود بكميات أكبر حجماً فجز منها تياره حتى ضاعت معالمها فحسبناها تلاشت ، وما نحن في ذلك إلا واهمون سطحيون . . . .

والحق الذي لا جمجمة فيه هي أن العناصر لا تنفى ولا تنشأ من العدم وأن حواهرها لا تتحول ولا تبدل . وإنما هو اجتباع وانقراق في الشذرات القليلة المختلطة بتلك العناصر ، يتبعها ظهور واختفاء أمام الحواس ، وحضور وغياب للخواص اللامتناهية المودعة في تلك العناصر . ويتبع عن هذا ضرورة أن يكون كل عنصر من العناصر التي لا تكاد تنتهي مشتملاً على جواهر عبره من جميع العناصر الأخرى بكميات ضئيلة جداً .

إن فلسفة أنكساغوراس هي محاولة للتوفيق بين مبادئ برميندس العقلية



وبين الواقع المحسوس . فبحث عن تفسير للظواهر المادية يوفق بين برميندس وديمقريطس يعطي لصراع التناقضات عند هرقليطس حلاً جديداً . فقد ظل متمسكاً بالمدأ الذي انعقدت له السيادة الآن والذي ينكر أن الخلق من العدم . فلا شيء يوحد من لا شيء ، ولا شيء يتحول إلى لا شيء ، وإنما الأشياء امتزاج وافتراق بين عناصر كائنة أصلاً ، أو قل هي انضمام وانقسام بين ما هو موجود . على أن المطلوب الآن تفسير التغير وكيف يمكن للشيء أن يأتي من شيء آخر غيره ؟ إن أنكساغوراس يحس إحساساً عميقاً - مثله مثل سائر الإيويين - بالتنوع اللامتناهي للموجودات . فكثيرة هي الأشياء وكثيرة هي صنوف الأشياء وأشكال الأشياء : عظم ، لحم ، شعر ، دم . . . ولكل شيء من هذه الأشياء خواصه التي تميزه من غيره ، لقد كان أمبيدوقليس يفسر هذا التنوع بتمازج أربع كفيات أساسية بمقادير مختلفة ، وأما أنكساغوراس فيرى - على العكس من ذلك - أن العظم واللحم والشعر هي كفيات لا تنحل إلى أخرى أبسط منها . إن أجزاء جميع الأشياء مركبة من جزئيات أصغر منها حجماً تنقسم إلى غير نهاية . ومهما مضينا في التقسيم فإننا لن نجد إلا أجزاء من جنس الجسم الأصلي الذي إنما اشتقت منه . فالعظم مركب من جزئيات عظمية ، وإذا قسمنا الدم إلى أقصى حدود التقسيم ، فإننا لن نجد سوى جزئيات من الدم ، من غير أن يؤدي بنا التقسيم إلى عناصر أولية نقية ليست دماً أو شعراً أو عظماً أو صخراً . . . وإن كنا سنجد أمشاجاً يختلط فيها كل شيء بكل شيء . وبالتالي ، فإنه لما كانت كل قطعة من المادة - مهما صغرت - قابلة للتقسيم ، فهي تشتمل على جميع العناصر وجميع الكيفيات ولا تختلف عن قطعة أخرى مباينة لها إلا بالسبب المختلفة التي دخلت في تركيبها . فالكل إذن موجود في الكل بالفعل لا بالمجاز . فما الفائدة في الحديث عن عناصر محدودة العدد ؟ فالعظم واللحم والدم والخشب والمعدن و . . . متحققة في الطبيعة على وجه لا يمكن معه رد بعضها إلى بعض كعناصر أمبيدوقليس ، بل إن الأجسام التي تسمى ( عناصر ) من الممكن جداً أن تكون أكثر الأجسام تركيباً . فليست الأشياء مبتورة بعضها عن بعض بفلس ، لا الحار عن البارد ، ولا البارد عن الحار ، ولا الفضة عن الذهب ، ولا الماء عن الهواء . . . وكل شيء يسمى طبقاً للصفة التي تغلب عليه . فالفضة مثلاً تسمى فضة لعلية أجزاء الفضة عليها ، ولكن فيها أجزاء أخرى من الذهب والحديد والدم والشعر و . . . وكذلك الذهب وكذلك اللحم وكذلك العظم . فلا

يوجد كلُّ بقي هو قضة خالصة ، ولا يوجد كلُّ بقي هو ذهب خالص ، ولا يوجد كلُّ بقي هو لحم خالص أو عظم خالص أو خشب خالص . كذلك لا يوجد كلُّ بقي هو أيص خالص أو أسود خالص أو حلو خالص ، ولكن العنصر الغالب في الشيء هو ما يلوح أنه طبيعته ، فيعرف به ويتميز عما عداه . فالكون والفساد لا معنى لهما إلا ظهور بعض الطبايع التي كانت خافية ، أو اختفاء بعض الطبايع التي كانت ظاهرة . وبعبارة أخرى : « الكون ظهور عن كون » ( الشهرستاني ) و « الفساد كمون بعد ظهور » دون أي تغير في الكمية ، كما يقول أرسطو في ( السماع الطبيعي ) و « الكون والفساد » و « ما بعد الطبيعة » وينقله عنه الشهرستاني .

يقول أنكساغوراس : « أخطأ اليونان في زعمهم أن الأشياء تحدث وتزول ، فليس في حقيقة الأمر حدوث وزوال ، إنما هو اتصال وانفصال يطرآن على مادة موجودة بالفعل ، وكان أقرب إلى الصواب أن نسمى هاتان العمليتان كوناً وفساداً .

استعرض أنكساغوراس آراء السابقين ، فرأى الذريين يزعمون أن عناصر الكون ذرات متجانسة الجوهر مختلفة الصورة ، ولكن كيف يصدر اللامتجانس عن المتجانس ؟ كذلك رأى أن عناصر أمينوقليس الأربعة لا تصلح مبادئ للأشياء لأن نظريته لا تفسر الكيفيات المختلفة اللامتناهية التي تعرض لها الأشياء فليس مصدر الأشياء عنصراً واحداً هو الذرات ، ولا عناصر قليلة محدودة العدد ، حصراً أمينوقليس في أربعة ، بل إن أنواع المادة على اختلافها سواء في الأصالة والأولية والأزلية والرتبة والأهمية . . . فليس ما يبرر أن نلتصق أصل الذهب في التراب أو النار ، والخشب في الهواء أو الماء ، ولم لا يكون الذهب والتراب والخشب والحديد والنحاس والمظلم والشعر والماء - إلى آخر هذه المواد التي تصادفنا في الكون - أنواعاً أولية أو عناصر أساسية لم ينشأ أحدها عن الآخر ؟ وإذا فهي الكون من الأصول والعناصر بقدر ما فيه من مواد يختلف بعضها عن بعض كما قلنا في فقرة سابقة .

هذا ، وقد أنكر أنكساغوراس على طائفة الذريين ما زعموه من إمكان تقسيم المادة إلى ذرات لا تقبل التقسيم ، وأكد أن المادة تنقسم إلى غير نهاية فليس هناك حد للقسمه تقف عنده ، ولكن على الرغم من إمكانية القسمة

اللاهائية في الأجسام يفترض أنكساغوراس - متناقضاً مع نفسه - وجود أجزاء في غاية الصغر لا يمكن أن تنقسم إلى أجزاء أصغر منها ، وهي أشبه بذرات ديمقريطس ، ويسمى بالبذور . وتحتوي هذه البذور على جميع الكميات الممكنة ، وهي لا متناهية في الصغر ، لا متناهية في العدد ، وهي غير مدركة بالحوس وإنما سبيل إدراكها العقل وحده . وقد سماها أرسطو ( المشابهات ) Homeomeries لأنها تتساوى من حيث احتواؤها على جميع الكميات وهذا معنى قول أنكساغوراس أن في كل شيء جزءاً من كل شيء . فالصغير يحتوي على جزء من كل شيء ، وه الأشياء المركبة تحتوي على أشياء من كل نوع ، أي على الكميات المختلفة أو على الأضداد ، وبذلك يكون الجزء مساوياً للكل لاحتوائه على جميع العناصر .

فالعناصر الأولى عند أنكساغوراس هي هذه البذور التي تحوي جزءاً من كل شيء ، حتى الأضداد . وفي البداية كانت جميع الأشياء معاً لا نهاية لها في العدد . ولما كانت جميع الأشياء معاً ، فلم يكن من الممكن أن يتميز أي شيء منها لصغرها . وهذا يذكرنا بمادة أنكسيماندرس اللاهائية ، ولكن أنكساغوراس ذكر بأنها لا نهاية لها في الصغر ، أو على حد قوله : « كل شيء بالنسبة إلى نفسه كبير وصغير معاً » ( الشذرة ٣ من الأهواني ) . ولكن على الرغم من أن في كل شيء جزءاً من كل شيء ، إلا أن الأشياء يتميز بعضها من بعض بحسب غلبة بعض الكميات على بعض . وقد كانت البذور في البداية مختلطة بعضها ببعض في مزيج حي أول أطلق عليه أنكساغوراس اسم الجرثوم الكلي Panspermeia وهو لا نهائي أشبه بالهواء عند انكسيانس ، ولا شيء يحمله ولا شيء خارجه .

### نشأة الأكوان

إن فلسفة أنكساغوراس هي في مجملها عودة إلى إلهام الإيبينين الأولين . فهو لا يعدو أن يكون إيوتياً أفاد الكثير من التطورات العميقة التي طرأت على الفلسفة حتى عهده ، ثم أضاف إليها عناصر جديدة تدل على مبلغ أصلته من هها يمكن ترجمة الكونيات الملطية القديمة إلى لغة جديدة . فإن لا متعين انكسيمندرس ( الأبيرون ) يتألف في نظر أنكساغوراس من خليط متماثل من الطانع في كتلة تمتد في المكان إلى غير نهاية . وكان هذا الخليط مسارباً لذاته غير قابل للريادة أو نقصان ، ولا يمكن حصره أو قياسه كما لا يمكن تميز الأشياء به بعضها من بعض لاستدقاقها وبلوغ عناصرها أقصى حدود الصغر . ثم دبت

الحركة في هذا الخليط ومن ثم بدلت الطبايع سيرها بأن أخذت تتحلل ويتفصل بعضها عن بعض ليسعى كل شبيه إلى شبيهه . فأجزاء الذهب إلى أجزاء الذهب ، وأجزاء النحاس إلى أجزاء النحاس ، وهكذا تجمعت الطبايع وانطلمت كتلاً تزداد أو تقل كثافة ، بحيث تصبح غلبة أحداها وظهورها على الأخرى مكفولة مضمونة في كل كتلة . فمن الجهة الأولى اتجه الكثيف والرطب والبارد والمعتم نحو المركز . ومن الجهة الثانية اتجه المتخلخل والحر نحو المحيط . والكيمال الذي تنشده هذه الطبايع هو استقلال كل منها عن الأخرى استقلالاً تاماً لا يشوبه شائبة من أي عنصر آخر . ولكن هذه الغاية التي تقصد إليها الطبايع دونها خطر القتال . إنها لا تدرك في أعوام ولا دهور ، كلا بل هي ضرب من المستحيل الذي لن يدرك إلى أبد الأبد . ذلك لأن عناصر الأشياء تنقسم إلى غير نهاية ، دون أن تنتهي إلى حد تقف عنده ، كما مر معنا . وهذه الأجزاء اللانهائية لكل عنصر من العناصر منبثة في العناصر الأخرى بحيث يستحيل أن تتجمع كلها في كتلة واحدة ، فليس إلى حصر الأجزاء اللانهائية من سبيل . وعلى ذلك فلن نخلص مادة من شوائب المواد الأخرى ، ولو أنك التمت قطعة من مادة خالصة ( سبيكة من الذهب مثلاً ) لا تعلق بها أجزاء غريبة عنها فلن تظفر بما تريد ، وكل ما عساك أن تصادفه شيء يقرب مما تبغي . فهذا الذي اصطلمحنا على تسميته ذهباً ليس في حقيقة الأمر ذهباً خالصاً ، إنما هو أقرب المواد إلى الذهب ، لأن أجزاء الذهب فيه كثيرة كثرة غالبة ، تغالطها قلة من أجزاء المواد الأخرى . وقل مثل ذلك في سائر العناصر .

### العقل

ينضح من ذلك أن المادة قد تسربت إليها الحركة لكي يسمى الشبيه منها إلى شبيهه . ولما كانت هذه الغاية مستحيلة الحصول ، فستظل الحركة دائبة إلى الأبد لا تفر ولا تضعف . لقد حدثت الحركة بطبيعة الحال بفعل فاعل ، ولكن ما هو هذا الفاعل ؟ إن عبقرية أنكساغوراس تكمن في الإجابة عن هذا السؤال . ولولا رأيه في الحركة والقوة الدافعة لها لما كانت له فلسفة تستحق النظر . ليس هذا الفاعل هو الإتفاق والمصادقة ، فما هذا سوى تعطين سترهما عجزنا عن اكتشاف العلة الحقيقية . كما ليس هذا الفاعل القدر ، فما القدر سوى عبارة حواء اخترعها الشعراء . فكل من الإتفاق والقدر يتعلق بالمادة ولا يعدو نطاقها . فأجزاء المادة تتدافع وتتجاذب من تلقاء ذاتها دون أن يشرف عل

سيرها سلطان بصير . ولما أنكسأغوراس فقد خطا بالفلسفة خطوة جديدة سمت بها عن مستوى المادة إلى ما وراءها . فذهب إلى أن القوة التي تدفع المادة وتسيرها إنما هي العقل والطف الأشياء واصفاها ، وهو جوهر بسيط معارق للطائع كلها ، إذ لو كان مختزاً بشيء آخر أياً كان لشابة سائر الأشياء ، ولما استطاع وهو مختز بها أن يتصرف بنفس القدرة التي يتصرف بها وهو نقي حالص من كل شائنة . إنه عليم بكل شيء ، قادر على كل شيء ، متحرك بذاته ، حرك الخليط الأول في إحدى نقطه ، فامتدت الحركة واتسعت في دوائر متتامة حتى عمت الكل . وانفصلت الأجرام السماوية عن المركز ( الأرض ) بالحركة الأولى وانتظمت الأشياء وترتبت في أماكنها . كل عرف مقامه ونظامه : الخفيف إلى أعلى ، والثقيل إلى أسفل ، وهكذا حل النظام محل الماء ، والتميز محل الإحتلاط ، بفعل عقل بصير حكيم رشيد ، يولد الحركة في المادة إقبالاً وإدباراً حتى تتكون منها العوالم ، بمسك الكل وسير الكل ويقبض على زمام الكل ، بيده الأمر ، وهو على كل شيء قدير !

لقد بهر أنكسأغوراس ما في الكون من نظام وجمال وتناسق ، فأدرك من فوره أنه يستحيل على قوة عمياء أن يبتثق عنها هذا العالم الدقيق الجميل المنظم . فالنوس ( العقل الكلّي ) كما يبدو لا يخط في سيره خبط عشواء ، وإنما هو يندبر ويفكر ويقصد إلى غرض محدد ، وهو يضرب لنا الأمثال كل يوم على أنه بالغ أمره وأن له هدفاً يسمى إلى تحقيقه . وكيف يسبح العقل أن يكون تناسق الكون وجماله ونظامه من فعل قوة آلية لا تعرف التناسق والنظام ! وهل ينتج عن هذه إلا الفوضى والمهمل ؟

فليس من الصواب إرجاع مثل هذه الآثار العظيمة إلى الإلتفاق والخطأ ، ولا إلى قوة آلية عمياء لا تعرف النظام والتدبير . فلا بد أن عقلاً ذكياً مدبراً حكماً هو الذي يدبر المادة ويحكمها ، وهو الذي رسم لها خطة العمل ونسق بين أجزائها ، وخلع عليها هذا الجمال الفائق الخلاب ، إنه يعرف ويدرك جميع الأشياء التي امتزجت وانفصلت وانقسمت ، وهو الذي بث النظام في كل شيء وجد ويوحد وسيوحد .

والعقل يحكم العالم تلك هي العبارة التي تلخص فكرة أنكسأغوراس وبطريته التي لا تدع مجالاً للمصدقة والإلتفاق . فكل شيء عنده نظام وضرورة

وإذا كان هناك ما يبدو وكأنه مجرد صدقة ، أي غير خاضع للحتمية والضرورة ، فإن ذلك لا يعود إلى الأشياء بقدر ما يعود إلى عجزنا عن إدراك طابع الأشياء ، ثم إن النوس ليس مجرد عقل يفكر ويدبر من بعيد كأنه شيء فعال غريب عن العالم ، بل هو أشبه بالنفس ، أو قل هو من العالم بمزلة النفس من البدن بل هو نفس كل ما له نفس ، أو إن نفوس الكائنات الحية إما هي قس منه أو نقطة من روحه . ومع ذلك فهو غير محايث للطبيعة ، إذ يظل مفارقاً لها خارجاً عن دائرتها . إنه عبارة عن نفس مستقلة تصدر عنها نفوس مستقلة كذلك . إنه نظام أو قوة منظمة تتدخل لإضفاء النظام والتميز على شيء موجود ، نُسبة الطبيعة عندما كانت الطبيعة في حالة الفوضى أو العماة الأول . وهكذا فالطبيعة في حالتها الأولى تلك توجد مستقلة عن هذه القوة المنظمة : العقل أو الآلة . وهكذا نجد في جميع الأحوال ، داخل الثقافة اليونانية : الطبيعة تأتي أولاً من حيث هي معطى ابتدائي غير منظم وغير متميز ، ثم تتدخل قوة أخرى تسمى العقل لتنسيق وإشاعة النظام فيه ، وأما الإنسان فهو في جوهره قس من نور العقل الكلي ومرآة تنعكس عليها صورته ومثاله .

والآن كيف يفعل النوس فعله ؟ يفترض أنكساغوراس ، أن الحركة الأولى التي تفرق بين الأشياء وتفصلها بعضها عن بعض هي حركة دائرية أو دوامة لا تلبث أن تتولد عنها في فضاء محدود دوامة صغيرة تتسع وتمتد شيئاً فشيئاً حول مركزها لتنتشر بعد ذلك في الفضاء اللامتناهي . ويحدث الانفصال بين الأشياء على وجه يصعب فهمه ، بفعل التأثير الميكانيكي لهذه الدوامة . فالأحرام السهوية مثلاً إنما وجدت عندما انتزع الأثير أحجاراً من الأرض ارتفعت بسبب بوسنها وخفتها ، وانتهبت لسرعة حركتها ذلك الإلتهاب الذي نراه . ولولا اشتعال هذه الأحجار على حزبات من عنصر النار لما كانت قابلة للإلتهاب . وبما أن هذه العملية يمكن أن تتكرر في أي مكان من الفضاء اللامحدود ، فلا يصح القول بأن عالمنا هذا هو العالم الوحيد ، بل يمكن أن يكون هناك أيضاً عدة عوالم أخرى عبر هذا العالم الذي نعيش فيه . ولا نس قولاً إن القمر أرض أخرى مأهولة كالأرض وما ينطبق على القمر ينطبق على غيره من الكواكب ، وما ينطبق على كواكب عالمنا ينطبق أيضاً على كواكب العوالم الأخرى .

كما أن العقل ليس خاصاً بالإنسان وحده ، بل إن كل كائن حي حتى السات له نفس . إنه يشمل على جزء يتناسب معه من ذلك الإدراك الكلي الأعلى ، وهذا الجزء يدير كل كائن حي حياته تدييراً خاصاً مستقلاً . فإن أنكساغوراس هنا يوحد على ما يبدو بين النفس والعقل والحياة محمل النفس علة الحركة في الكائن الحي ، كما أن العقل علة الحركة في الكل . ولذلك يرى أنكساغوراس أن الأحرام السماوية لها نصيبها من العقل أو النفس فلولا وجود تلك القوة الحكيمة المدبرة لما سلمت هذه الأجرام الكثيرة العدد من الإضطدام بعضها ببعض ، وهي تتحرك في الفضاء هذه الحركات الفائقة في سرعتها والتي لا نقتصر لحظة واحدة مدى الحياة . وعلى كل حال إن النفس والعقل من الإصطلاحات الغامضة ، لا في فكر أنكساغوراس وحده ، بل في الفكر اليوناني كله . وسيستمر هذا الغموض أيضاً في الفلسفة الإسلامية التي ستضيف إلى هذين المصطلحين مصطلحاً آخر هو الروح .

لكن يؤخذ على أنكساغوراس وضعه عدداً لا متناهياً من الطبائع في الجسم النهائي ، كما أن قوله بانقسام الجسم إلى غير نهاية لا معنى له إلا أن النهائي ينطوي على اللامتناهي ، وهذا من إشكالات مذهبه نأثر فيه بلا شك بزيون الأيلي . غير أن زيون تخلص من هذا الإشكال بنفي الجسم من حيث المبدأ ، أما أنكساغوراس فقد ظل محتفظاً بالجسم دون أن يتخلص من الإشكال . إن التناقض هو في أساس مذهب هذا الفيلسوف ، وكان سقراط هو أول من لاحظ ذلك كما جاء في ( ميدون ) أفلاطون . فهو في تفصيل التكوين يفسره تفسيراً آلياً كغيره من الطبيعيين السابقين ، حتى إذا ما تعثر أهاب بالعقل لبقيله من عثرته . فالعقل عنده - كما يصفه أرسطو في ( ما بعد الطبيعة ) - أشبه بالآلة خارج الآلة *deux ex machina* كآلة المسرح تظهر لتحل المشكلة في المسرحية اليونانية ، ثم تختفي فتسير الأمور بعد ذلك سيرها الطبيعي بقواها الذاتية

وفيما عدا ذلك فإن أنكساغوراس يتميز بعقلية علمية فائقة بالمعنى الحديث لهذه الكلمة . فتفوق الحيوان على النبات يعود في نظره إلى أنه طليق غير مرتبط بالأرض . كما يفسر تفوق الإنسان على الحيوان بأن له يدين وأن اليد خير الآلات وعمودحها . ويؤكد هذه العقلية العلمية عنده ما يرويه فلوطرحس عن أنكساغوراس من أنه قد جيء ليرقليس سيد أثينا بجدي ليس له سوى قرْب

واحد في رأسه . ورأى أحد العرافين الدجالين أن يستغل هذه الظاهرة العرية بالتملق إلى برفليس زاعماً أنها فالٌ حسن وبشارة تدل على انتصار حزب هذا الأخير وامراده بالسلطة . وأما أنكساغوراس فقد رفض هذا الدجل رعم أن برفليس هو وليُّ نعمته ، وأثر الحقيقة العلمية على التفاف السبسي وأعلى على رؤوس الأشهاد أن هذه الظاهرة تعود إلى شذوذ في تكوين مخ الحدي . وإنه مثال لرحل العلم الصادق الذي لا يخشى في الحق لومة لائم مهما جرَّ عليه ذلك من الكوارث والنكبات . ولهذا فإنه عند تفسيره للنيزك الذي سقط في إحدى المدن اليونانية لم يتردد في القول بأن ما حدث إنما هو ظاهرة جوية طبيعية عادية لا يترتب عليها أي ثبوءات غيبية ، وكان مستنده في ذلك أن الشمس حجر منتهب ، وأن القمر كالأرض ، وأن هذا النيزك لا يعدو أن يكون حجراً كاحجار الأرض سقط من عل . وكان أنكساغوراس أول من قال أن القمر جزء من الأرض يعكس أشعة الشمس فيبدو لسكان الأرض مضيئاً . وبذلك فقد فسّر ضوء القمر على الوجه الصحيح . كما أنه أول من علل الخسوف والكسوف تعليلاً جديداً يتفق مع الرأي الحديث . وكذلك كان أنكساغوراس يذهب إلى أن أصل الحياة جراثيم كانت تسبح في الفضاء فساقنها مياه الأمطار إلى الأرض حيث تكاثرت وتنوعت على الوجه الذي نرى . وهذا ما ذهبت إليه إحدى النظريات الحديثة بعد أكثر من عشرين قرناً من البحث والدرس والرصد والنظر ، وبعد جهود مضية من التقدم العلمي والتكنولوجي .

وليس ذلك بكثير على رجل من معدن أنكساغوراس ، لقد اكتشف العقل لأول مرة وأمن به ، وكان هذا الإكتشاف كفيلاً بأن يقلب التفكير الفلسفي كله في بلاد اليونان رأساً على عقب . ولكنه لم يفتن لخصب هذه الفكرة ولم يوفق لاستغلالها استفلالاً كاملاً . حسباً أنها قفزت إلى ذهنه لأول مرة ، ولا عليه بعد ذلك أن يفوته ما فيها من ثورة وانقلاب شامل ، وعلى اللاحقين من بعده أن يفضوا الرسالة ويقرأوا ما فيها . رسالة عظيمة كافية لأن تجعل له مكانة خاصة في هذا الدور من الفلسفة . فبدأ كأنه الوحيد الذي احتفظ برشده إزاء هديان أسلافه كما يقول أرسطو ، فإذا كان لم يستتج من هذه العكرة جميع الأبعاد والنتائج التي تنطوي عليها ، فإنه مما لا شك فيه أن أثره في الفلسفة الحديثة كان ملاحود .

فهذا الإدراك للقوة العاقلة هو انتقال بالفلسفة من طويٍ إلى طور ، لأن



العقل عنده روح خالص مجرد لا تشوبه أي شائبة من المادة . وقد حكى عنه ذلك أرسطو وهو قريب العهد به ؛ فهو يشير إشارة واضحة إلى أن أنكساعوراس قد تخلص من المادة حين فكر في ذلك العقل فجرده عن الأجسام تجريداً مطلقاً ، بل لقد كان أول من ميز تمييزاً واضحاً بين العقل والمادة . وقد بنى وجود هذا العقل على أساس ما رأى في هذا الكون من نظام وتناسق وجمال ومعنى ذلك أن أنكساعوراس لم يستج من وجود النظام والتناسق والجمال والقوة الخالقة للكون ، بل الأحرى أن تقول إنه استنتج من ذلك وجود منظم ومسق وجميل ، والفرق واضح بين الإستنتاجين . فلو استنتج القوة الخالقة لكان العقل منفرداً بالوجود وحده ولكان العالم مخلوقاً من العدم ، وهذا مجاف للروح اليونانية لا يقبله فيلسوف قط . فكل ما فعله هذا العقل هو تطويع المادة لإرادته ، المادة القديمة الموجودة معه منذ الأزل . لقد طرأ على المادة صيحت فيها الحركة . فالعقل باستقراره في مركز هذه المادة نقلها من حال الفوضى والعماء إلى حال الوحدة والنظام ، فاضطربت بالحركة واهتزت أركانها ، ثم أخذ نطلق هذه الحركة يتسع تدريجياً حتى أتت على كل شيء وشملت كل شيء ، كالبحر تلقيه في الماء فيتموج حتى يشمل سطح الماء كله .

فالعقل أساس الحركة والحركة منطلق الوجود .

## الفصل الثامن

### الحركة السفسطائية



حركة تنويرية إنسانية نشأت نتيجة لتغيرات سياسية واجتماعية وروحية مرت بها بلاد اليونان في أواخر القرن السادس وبداية القرن الخامس قبل الميلاد ، ورداً على الفلاسفة السابقين على سقراط الذين غالوا في تقديس الطبيعة الخارجية على حساب الطبيعة الداخلية . هنالك ثلث الروح اليونانية وتمثلت هذه الثورة فيها يسمى بالنزعة النسطائية . فبدأت العناية تنحى إلى الطبيعة الداخلية من غير أن يعني ذلك الإنصراف كلياً عن الطبيعة الخارجية ، بل لعل العكس هو الصحيح . فالطبيعة الداخلية كانت عوناً على تلمس الطبيعة الخارجية وفهمها عمماً أعمق وأكثر شمولاً . وحتى سقراط الذي اهتم كثيراً بتوجيه النظر إلى الطبيعة الداخلية ، فإنه لم ينصرف عن الطبيعة الخارجية . فمع أن الطبيعة الداخلية كادت تستأثر بجماع تفكيره إلا أننا نلاحظ أن هذا التفكير كان يطوي على بذور فلسفة في الكون لا يمكن إنكارها ، وإن كانت هذه البذور لم تبلغ درجة المذهب بل ظلت إرهاباً به تولى أفلاطون التشهير واستخراج كل ما ينطوي عليه من إمكانات وأبعاد . وجاء أرسطو تلميذ التلميذ ليمضي في طريق الأستاذ وتحقيق أغراض أستاذ الأستاذ .

فالنسطائية ليست حركة سلبية كما يعتقد الكثيرون ممن يحكمون على الأشياء بطواهرها ، وإنما هي مشروع إيجابي خصب . إنها أول ثورة في التاريخ لمعرفة الإنسان واكتشاف حقيقة الإنسان . فليس صحيحاً ما يقوله شيشرون من

أن سقراط هو الذي أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، بل السفسطائيون هم الذين أزلوها قبله . وبهذا المعنى لا يعدو سقراط أن يكون تلميذاً للسفسطائيين ، ولكنه كان - بمعنى من المعاني - تلميذاً عاقاً ، وهنا مناط العفوية فيه . إن جميع عياقرة التاريخ كانوا تلاميذ عاقين وما أكثر العاقرة الذين كانوا تلاميذ لأساتذة ملهء . ولولا هذا العقوق لكانوا ملهء كأساتذتهم ، ولكن الله سلم .

وعلى أي حال ، إن السفسطائية هي نزعة التنوير عند اليونان ! لا تقل عن أي نزعة تنوير وجدت في الحضارات الأخرى ، ولا سيما الحضارة الغربية في القرن الثامن عشر . إنها نزعة تنويرية حقيقية للفكر اليوناني لم يستطع حتى اليونان أنفسهم استيعابها ، بل لقد ظنوها عملاً سلبياً تخريبياً يجب القضاء عليه في المهد قبل أن يستفحل شره . وهذا ما دأب عليه سقراط بل كان مشروعه الكبير . كما يجعل أفلاطون على النزعة السفسطائية حملة عيفة لم يجعلها على نزعة أخرى قط . وقد أنصبت هذه الحملة على فلسفتها السياسية والأخلاقية خاصة ولم يعرض لنزعتها العلمية إلا في محاوره ( تيتانوس ) عندما تصدى لمشكلة الخطأ عند السفسطائيين ، ولا سيما عند بروياغوراس ، وهو أحد أقطابهم . وسار أرسطو سيرة استاذة ، فففى على كل ما للسفسطائية من أثر في تاريخ الفلسفة اليونانية . لقد كان أكبر هم هؤلاء إطفاء النار قبل أن تأتي على المشيم ، فمظلم النار في مستنصر الشرر . وقد نجحوا في هذا السبيل لسوء الحظ نجاحاً كبيراً . وظل الأمر كذلك حتى القرن التاسع عشر ، وعندما بدأت دراسة السفسطائية من جديد وأعيد النظر في كل ما صدر عليها من أحكام ظالمة متسرعة . ومن سوء حظ الإنسانية أيضاً ونكد طالعتها نجاح آخر يُسجل لأفلاطون وأرسطو نُحْدِثَا عنه في فصل سابق وهو القضاء على كل حركة علمية وضعية رصينة ظهرت قبل سقراط ، فابعدا المكر الإنساني عن كل تطلع علمي حقيقي خصب وأورثا الإنسانية المباحكات المطلقة والجدل العقيم .

## العالم اليوناني في القرن الخامس ق . م

نشأت جميع الفلسفات السابقة حتى الآن خارج مدينة أثينا . لكن منذ الآن لن يبقى الوضع كما هو ، وعاجلاً أم آجلاً ستهب رياح التغيير التي ستقل هذه المدينة العريقة من هامش الأحداث إلى بؤرة الأحداث لتحتل المقام لأول بين المدن اليونانية وتكون مركزاً للحياة السياسية والعقلية .

تحول عميق طرأ على العالم اليوناني بعمامة والعالم الأثيني بخاصة . فقد مات صولون المصلح الكبير سنة ٥٥٩ ق . م . إذ شاء حظه العاثر أن يمتد به العمر حتى يرى انهيار ما بناه وشهد بداية حكم الطغاة الذي افتتحه بيريسترانوس Pisistrat ( المتوفى حوالي ٢٥٢٧ ق . م ) وازدهرت أثينا ازدهاراً نسبياً كبيراً تحت حكم آل بيريسترانوس المجيد . وأعقب ذلك سقوط تلك الأسرة وغزو الإسبرطيين ( ٥١٠ ق . م ) ، ثم إصلاحات كليستيز Clisthènes ( ٥٠٨ ق . م . ) ، ممجيء برفليس إلى سدة الحكم . ونوح ذلك كله معركة ماراثون وانتصار أثينا الساحق على الحكم الفارسي بقيادة ملتيادس Miltiade ( ٤٩٠ ق . م . ) وتحول حكومة أثينا إلى امبراطورية بحرية كبرى . وترتب على هذه التطورات توسع في التجارة وازدهار في الصناعة كان بدوره داعماً على التخصص العلمي وعلى استعمال مناهج البحث العقلي ، والإعتماد على الملاحظات والتجارب في كثير من أبواب المعرفة الإنسانية . وأخذ مقام أثينا من حيث هي مركز للحياة اليونانية ، يزداد يوماً بعد يوم ، وأخذ الناس يتوافدون

عليها من كل حذب وصوب ليجمعوا منها أيضاً مركزاً للحياة العقيدة . وكان أنكساغوراس أول فيلسوف حاول أن يستقر فيها ، واقتضى أثره آخرون مثل أركيلاوس Archelaos وديوجين الأبولوني وغيرها . وازدهرت فيها الفنون والآداب والعلوم ، خاصة في عصر بركليس ، وقويت الديمقراطية في جميع المدن اليونانية ، وشاع الجدل العقلي والسياسي بين الناس ، واستولى عليهم حب الذات والأدنية .

واقترنت هذه التحولات السياسية والاجتماعية والعقلية ، باسقاط بطي ، وعميق لجميع القيم التقليدية . فقد سابر الديمقراطية في طورها انحلال في العقيدة الدينية . فلم يلبث الناس أن نبذوا آلهتهم القديمة وراء ظهورهم ، لأنهم شعروا وقد استارت عقولهم أن تلك الآلهة لم تكن جديرة بالعبادة والتفكير . وإلا فما ظنك بالآلهة نُسبت إليها كل صنوف النقص والفجور ، كما صورهم شعراء اليونان فيها رووا من شعروا أساطير ؟ وهكذا أخذت العقائد العتيقة البالية تتساقط الواحدة بعد الأخرى أمام الواقع الجديد ، وأصبح الناس يعلنون ظواهر الكون تعليلاً طبيعياً من غير أن يردوها إلى قوى الآلهة ، بل كان بعض الفلاسفة يناسب الدين العداة بلا تكتف ولا خفاء . ولعلنا نذكر أكرينوفانس الذي نقد آلهة الشعب وأثار الشكوك من حولها .

وهكذا طغت موجة الشك وانتشرت في كل مكان في بلاد اليونان التي لم تكن أمة واحدة تشرف عليها حكومة واحدة ، بل كانت كل مدينة من تلك المدن مستقلة تحكم نفسها بنفسها وتضع ما يطيب لها من قوانين وأنظمة . وكانت الحرب سجالاتاً بين هذه المدن . ولعل أشهر هذه الحروب هي حرب البيلوبونيز بين أسبرطة وأثينا ( ٤٣١ - ٤٠٤ ق . م . ) .

وتبع انحلال العقائد انحلال القوانين والأخلاق ، عل أساس أنها أغلال تُحم الإنسان وتعوق غرائزه الطبيعية ، وأصبح هاجس الشاكر الأواحد السعي وراء الملذات وكسب المال . وآلت الحالة الاجتماعية والسياسية بعد عام ٤٣٠ ق . م إلى الفوضى ، ولم يبق للمعرفة والفضيلة من قيمة في مجتمع يهتر من القواعد ويتسابق فيه الناس بشق الوسائل المشروعة وغير المشروعة للوصول إلى الجاه والنصب والكسب الحلال والحرام .

وما زاد الطين بلة والنار اشتعالاً تضارب الآراء الفلسفية واختلاف

المذاهب حول الموضوعات الواحدة . فقد زعم طاليس أن العنصر الأول الذي نشأ منه العالم هو الماء . وقال أنكسيانس : لا بل هو الهواء . وأكد هيراقليطس أنه هو النار وأن كل ما في العالم متغير ما عدا قانون التغير ، وأعلن برميدس أن القانون الوحيد المتحقق الوجود هو قانون الوحدة والثبات ، وأن الحركة والتغير والتعدد أوهام باطلة من اختراع الحس . وقال أمبيدوقليس . بل الأصول أربعة : الماء والهواء ، والنار والتراب .

لقد اضطرب التفكير واختلت العادات والتقاليد وانقلبت الحياة العقلية والخلفية الاجتماعية رأساً على عقب والناس في وجود حقيقة مطلقة ، وداروا في فهم أسرار الكون وخفايا الوجود . وتعرضت القيم الأخلاقية والقوانين السياسية من حديد للمزيد من التقذ والصراع العنيف أدى بالإنسان إلى أن يُعيد النظر مرة أخرى في أفكاره ومثله وما يجمع له من معارف ومكتسبات . وفكر الحكماء والمستبصرين تفكيراً طويلاً فوجدوا أن الكون لا يزال معي كما كان قبل نشوء هؤلاء الفلاسفة جميعاً ، وأن المشكلة الكبرى لا تزال مطروحة على بساط البحث ، وأن كل ما وصل إليه الفلاسفة من آراء وأفكار لم يزد البحث عن الحقيقة إلا تعقيداً ، ولم يزد العقول إلا ارتباكاً وارتباكاً . ليس هذا الاختلاف في الآراء والتناقض في الحلول ، موجباً لإسقاطها جميعاً ؟ إذا كان في هذا العالم من حقيقة فهي ألا حقيقة له ، وأن الحقيقة هي أمر نسبي يختلف باختلاف الأفراد والجماعات ، ويتباين بتباين العقول والأذهان .



## نشوء السفسطائية

في هذه الأجواء نشأت الحركة السفسطائية . إنها وليدة هذه الأجواء والتعبير التاريخي عن هذه الأجواء . فقد جاءت السفسطائية في عصر انبعاث الفكر اليوناني وبعد أن مضى شوطاً لا بأس به في طريق وعيه لذاته . وما الفلاسفة السابقون على سقراط سوى منارات في هذا الطريق تُفري ما يكتنفه من ظلمات . لقد شق هؤلاء الفلاسفة الطريق ، ولكن اختلافاتهم وتضارب آرائهم أباس الخلق من الإستمرار في الطريق فكأنما جاء السفسطائيون على موعد لاستئناف المسيرة قبل المضي قدماً حتى نهاية الطريق .

فالفكر اليوناني كان حتى الآن متجهاً نحو العالم الخارجي مستغرقاً به ، أما العالم الداخلي ، عالم الإنسان ، عالم الذات في مقابلة عالم الموضوع ، فلا يبدو حتى الآن أن هذا المكر يريد أن يلتفت إليه . فكانت مهمة السفسطائيين شد المكر اليوناني إلى ما غفل عنه وجذبه إليه ، باستغلال خلاصات الفلاسفة السابقين وكشف تناقضاتهم وتضارب آرائهم وبذر بذور الشك بينهم والظفر إلى كل فلسفة على أنها فلسفة ناقصة مبتورة . إن العالم الداخلي لا يقل أهمية عن العالم الخارجي إذا لم يكن يفوقه ، فهو أساس كل حكم وتقويم فلولا العالم الداخلي ما عُرف العالم الخارجي . فالإنسان هو مصدر المعرفة ومستقرها وهو مستودع الأخلاق وموطنها . وبعد أن كانت الفلسفة تبحث في مشيتها لأبها كانت تسير مرحل واحدة إذا صح التمثيل ، فهي منذ الآن ستسير برجلين ، بل ستطلق محاحين . والسفسطائية وهي تفعل ذلك قد غالت كثيراً في تقدير

الإنسان حتى أوشكت - على طريقة الشكاك - أن تنكر كل شيء دونه . وبعد أن كان الإنسان في الفلسفات السابقة على سقراط جزءاً من الطبيعة ، أصححت الطبيعة على يد السفسطائيين جزءاً من الإنسان . وهذا القلو هو ظاهرة طبيعية تشاهد باستمرار في الحركات التي يراد بها رد الفعل . فإن رد الفعل - إذا كان حقاً حذيراً بهذا الاسم - لا بد أن يكون فيه إفراط في مستوى ما يراد دفعه ، حتى إذا ما حقق رد العمل القوي هذا أغراضه استقامت الأمور وعادت إلى بصاها الطبيعي ، وكأما كتب على سقراط وأفلاطون تحقيق المعادلة المطلوبة بين الإنسان والطبيعة وإعطاء ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله . لقد كان العصر الإنساني معدوماً أو يكاد في فلسفات ما قبل سقراط كما رأينا ، فكان لازماً على الفلسفة - إذا ما أرادت أن تبلغ نهاية تطورها الخامس - أن تسد هذا النقص ، فاختارت السفسطائيين لهذه المهمة وأتبعتهم بسقراط الذي نذر لها حياته ، ثم جاء أفلاطون فاستخلص من فلسفة أستاذه كل إمكاناتها ، وتبلور ذلك كله في فلسفة أرسطو .

وهاك عاملاً آخر ساعد على نشوء السفسطائيين . فإن بلاد اليونان كما ذكرنا في فقرة سابقة لم تكن أمة واحدة تشرف عليها حكومة واحدة ، بل كانت كل مدينة من تلك المدن مستقلة تحكم نفسها بنفسها وتضع ما يطيب لها في أنظمة وقوانين . هذه هي دولة - المدينة Polis وكان معظم تلك المدن بالغاً من الصغر جداً بعيداً حتى لم يتجاوز عدد سكان بعضها بضعة مئات . وبعد أن دحرت أثينا الفرس بأنشاء حلف كبير بينها وبين بعض المدن اليونانية الأخرى ، اكتشفت أنها كانت بذلك ترسي قواعد أول إمبراطورية يونانية بحرية بقيادة أثينا . وضمت إليها جزءاً من بحر إيجه وأرض الإستيطان القديمة المعروفة باسم إيونيا وغيرها . وهكذا استطاعت أثينا أن تحقق لأول مرة وحدة اليونانيين وتحفظ لهم استقلالهم وعقليتهم . ففضى هؤلاء في بحث حديد يستكملون أسباب الحضارة والرقى . وبيع فيهم الفنانون والمؤرخون والعلماء والشعراء والأطباء والصُّناع ومن إليهم . واحتلَّت المدن بعضها ببعض ، وسرت عدوى البحث من بعضها إلى بعض ، وامتلات أثينا بالأغراب والأحانب الوافدين من كل حذب وصقع من بلاد اليونان بل ومن خارجها ، وهت رباح التغيير في كل مكان ، وعدت أثينا مدينة الإشعاع والقوة والحضارة ، يقصدها كل طالب ويسعى إليها كل طامع بالمجد والمال وأسباب الرقي وال عمران . وهكذا دبت الحركة في الأوصال المشلولة ، وانتصرت الديمقراطية الهدامة على الإرسطراطية المحافظة . وكان من

الطبيعي أن يتبع هذه الحالة انتشار التدليس في السياسة والعلم والأدب ، وأن يحجم عن ذلك تدهور أخلاق الشعب وانحداره إلى حضيض الأمانية ، وأخذ رعاء الديمقراطية ، يضللون الجماهير ويلسروهم بالخطب الساحرة والألفاظ الممقنة .

ولما كان ذلك لا يتيسر إلا بالمقدرة الخطابية التي كانت أهم وسائل التأثير السياسي ، فقد أصبحت الخطابة أداة من أدوات الحكم ، وأصبح الخطيب لا يعنيه إلا أن ينتصر رأيه إن صدقاً وإن كذباً ، وكان حسب الخطيب من خطبته أن يجعلها معقولة مقبولة في نظر سامعيه . إن أكبر هموم طلاب السياسة منذ الآن هو أن يكتسبوا القدرة على إفحام خصومهم بأي وسيلة اتفقت ، وإقناع أنصارهم الذين يترقبون منهم الهتاف والتصفيق .

ونشأت في ذلك الوقت مدعة المناظرات العامة التي كانت تُعقد في ميادين أثينا الكبرى على مشهد من الجماهير العريضة ، وكانت هذه الجماهير هي التي تتولى الحكم فيها ، وكانت بطبيعة الحال تخضع لأكثر المتناظرين تفضيلاً ونفاقاً . وقد رسم لنا أرسطوفان وأفلاطون هذه الحالة في لوحيتين رائعتين ، بل أن أفلاطون صور لنا سقراط في محاوره ( يروتاغوراس ) يرفض المناظرة مع هيبياس كما يرفض في محاوره ( غورجياس ) أن يماظر قاليبوس ، ترفعاً عن هذا النوع المبتذل الوصيع من مناظرات العبث والمجون .

يضاف إلى ذلك أن القضاة كانوا يحكمون لأقوى الخصمين حجة وأقدرهم على استئالة المحلّمين بالكلام الزخرف والقول المسؤول . ووجد فريق من المثقفين المجال واسعاً لاستغلال مواهبهم في هذا السبيل ، فاقبلوا معلّمي خطابة ، وهؤلاء هم السفسطائيون الذين غص بهم النصف الثاني من القرن الخامس ق . م . وكان المتقاضون عاجزون عن الدفاع عن قضاياهم يستأخرون هؤلاء ليتولوا الدفاع عنهم أمام المحاكم . ومنذ ذلك الحين أصبحت الخطابة أكثر العلوم جمعاً للمال والكسب الحرام . فهُرَع الشباب الإثيني إلى مدارس السعطة ودفعوا لهم الأجور الباهظة .

## معنى كلمة ( سفسطائي )

لم يكن الاسم ( سفسطائي ) متداولاً في القرن السادس قبل الميلاد ، بل كان المتداول اسم الكاهن والعراف والشاعر والفيلسوف والطبيب والحكيم ، وعندما بدأ هذا المصطلح يجري على الألسن لم يكن له معنى محدد واضح . حتى أن سقراط تساءل في محاوره ( السفسطائي ) عن المعنى المقصود بهذا المصطلح الأخذ بالظهور . وانتهى المتحاورون إلى ست صور مختلفة يمكن أن تُقال على السفسطائي : وهي أنه قناص وتاجر ويائع وصانع ومجادل ومعالج . والكلمات الثلاث الأولى تلتقي على معنى الإنتزاع والسلب والأخذ : إنتزاع المال من رجال المال وتقديم شيء في مقابلته يملكه السفسطائيون دون غيرهم وهو العلم بأوسع معانيه أو الحكمة ، لأن الكلمة مشتقة من سوفوس Sophos وهو الحكيم . فالسفسطائيون كانوا أول من ابتدع صناعة بيع العلم أو التعليم بالأجر في أثينا . وإذا لم يكن للسفسطائي ما يبيعه فهو يصنع بضاعته ويحتفلها بالتشويه والمعالجة واللعب على الألفاظ وصناعة الكلام . فالسفسطائي مغرم بالجidal والحوار والرد على الأسئلة التي توجه إليه في أي فن . والجدل الذي يبغيه السفسطائي هو نوع من عملية غسل الدماغ - بالإصطلاح الحديث - فهو يريد تطهير العقل من الأفكار المتحيزة والتقاليد الموروثة . ولئن دلت هذه المعاي على شيء فإنما تدل على صعوبة البحث والتحديد ، وهي صعوبة ترجع إلى عدم استقرار السفسطائي على صفة معينة ، وعلى التحول السريع الذي طرأ على هذه الجماعة ، وعدم ثباتها على حال واحدة وعنوان واحد

## الفلسفة السفسطائية

ليس لدينا عن زعماء هذه الحركة مصادر يوثق بها ويُعتمد عليها في الإبانة عن فلسفتهم وتوضيح مذهبهم إلا تراث سقراط ومؤلفات أفلاطون وأرسطو، وبعض شذرات متفرقة بقيت لنا من نصوصهم خاصة بأرائهم الفلسفية وتراكيب أقيستهم السفسطائية. فهذه المصادر غير المباشرة هي وحدها التي كشفت لنا عن أشخاصهم وما كانوا يقولون به من أفكار ويرون من آراء. ونحن وإن كنا لا بغيب عنا أن هؤلاء المعالفة كانوا من ألدّ خصوم السفسطائيين، فإننا على شبه اليقين من أن ما كتبه عن السفسطائيين يوحى بالكثير من الثقة وأنهم لم يقسوا عليهم إلا في الحكم على الأخلاق الشخصية لبعض زعمائهم. لقد كانوا خصوماً لبعض الفلاسفة السابقين على سقراط لكن ذلك لم يمنعا من الإعتدال عليهم ولا مناس لنا من ذلك وإلا ما العمل؟ فالمشذرات المتبقية من هؤلاء الفلاسفة لا نفي بالمطلوب، فكان لزاماً علينا الإستعانة بالأحلاف الذين حفظوا لنا تراث الأسلاف. إن سقراط وأفلاطون وأرسطو أكبر من أن يجافوا الحق أو يعدلوا على العدالة والإنصاف، هم يعرضون لنا مذاهب السابقين. لقد عارضوهم وسخروا منهم أحياناً، ولكنهم كانوا معارضين كراماً وهم لم يعارضوهم إلا بعد الإبانة عن أفكارهم ووجهات نظرهم بعبارة الأمانة والإنفاق، بل لقد ذهب سقراط في إنصاف هؤلاء العلماء إلى مدى بعيد، فنصح كثيراً من تلاميذه أن يدرسوا طائفة من العلوم على أحد زعماء السفسطائية.

والآن ، هل السفسطائية فلسفة ؟ وما هي خصائص هذه الفلسفة ؟

لم يكن السفسطائيون مدرسة فلسفية ، كالفيثاغوريين أو الإيليين ، لها آراء خاصة تجمع بينها عقيدة فلسفية معينة ، إنما كانوا طائفة من المعلمين أُلِّفَ بينهم الشذوذ في آرائهم وجمع شملهم إنكار الحقيقة المطلقة ، والإيمان بالإنسان مقياساً للحقيقة . وقد اتخذوا التدريس حرفة لهم ، فكانوا يرحلون من بلد إلى آخر يلقون المحاضرات ويتخذون لهم طلبة ويتقاضون على تعليمهم أجراً . وكان هذا من أسباب كرههم والحقلة عليهم لأنه لم يكن من شيمة الشعب اليوناني أن يتلقى أجراً على التعليم ، فقد كان التعليم مبدولاً لكل طالب . وفيما عدا ذلك فإنهم لم يندرجوا تحت راية واحدة تظلمهم كالمدارس الفلسفية الأخرى .

أجل ، إن السفسطة التي وُسِّمت بميسمها العقود الخمسة الأخيرة من القرن الخامس ، لا تشير إلى مذهب أو مدرسة ، وإنما إلى طريقة في التعليم . فكانوا بطوفهم في البلاد بحثاً عن جمهور من السامعين ويعلمون طلبتهم - لقاء أجر معلوم وفي خطب علنية أو في دروس خاصة - الطرق والأساليب الكفيلة بتغليب قضية على أخرى كائنة ما كانت . ولم يكن ليعنيهم طلب الحقيقة ونشأتها بقدر ما كان يعنيهم النجاح المبني على فن الإقناع والإغواء والإغراء . إنه العصر الذي اتخذت فيه الحياة العقلية - وقد انتقل مركزها إلى اليونان القارية - شكل المباراة أو اللعب ، وهو الشكل الأغوينسي الذي اشتهرت به الحياة العامة لدى الإغريق . فلا يعدو الأمر أن يكون أمر قضايي يتصدى لتفنيدها أو للدفاع عنها أنصام متبارون يال الفائز منهم جائزته من حُكْمٍ أعلى هو الجمهور . عزوف عن الفلسفة لم نعرف له مثيلاً من قبل ، حلت محله هومو المباريات والظفر بالقضايا الحقوقية أو الجوائز المالية . فالفيلسوف لم يعد يحيط الثناء عن الحقيقة ، بل هو يعرضها ويروضها مقدماً لقرار المحضور .

والحاصل أن السفسطائية قوم اتخذوا الفلسفة حرفة ، فكانوا يجتازون الم المدن والأقطار ويدعون القدرة على كل علم وعلى تعليمه أيضاً في أقرب وقت وأسهل ماحد ، مع أنهم أجمعوا على أنه لا علم في الحقيقة ولا حكمة ، وأن قصارى ما يدركه الإنسان من الوجود هو ما يدركه بحواسه الخمس . ولما كان الإدراك الحسي مما يختلف بين الناس من شخص إلى آخر ، مل في الإنسان

الواحد باختلاف الأوقات والصحة والمرض ، وهو مع ذلك بتعبير تعبيراً مستمراً ، فقد لزم أنه لا حق ولا باطل ، ولا خير ولا شر ، ولا حس ولا قبح ، بل كل ذلك مما تواطأ عليه الجمهور ، ليستقيم به معاشهم ، ويكفي بعضهم شر بعض ، وهو في نفسه أمر ليس بوجود .

وبعد إجماعهم على هذه الأصول احتلقوا في القروع ، فذهب بعضهم إلى أن ما يظهر لكل واحد منهم حقاً فهو حق بالقياس إليه ، وذهبت طائفة إلى أنه لما كانت الأشياء في حكم التغير الدائم فلا يتمكن الإنسان من معرفة الحق بوجه ، وغاية ما يقدر عليه أن يقتصر على ما يدركه في كل آن من ظواهر الأشياء لا يتعدى حكمه فيها إلى ما يدركه في آن آخر ، ولا يقول بشيء البتة ، إذ حقيقة الأشياء - على فرض وجودها - مما لا طاقه للبشر عليه . وذهب فريق إلى إنكار الشرائع والقوانين ، والقول بأن الأخلاق من ابتداع الضعفاء لحماية أنفسهم من قهر الأقوياء . . . .

في هذه الظروف تكون القيم الفكرية الرئيسة هي التسرع والتفكر والتحذلق والإدعاء الفارغ لإثبات ما لا يثبت ونفي ما لا ينتفي ، والتعويض عن ضحالة العلم بغزارة الألفاظ والتعصن فيها . وهذا ما كان يتميز به السفسطائيون ، على اختلاف فيما بينهم ، فقد كانوا مجادلين مغالطين يفاخرون بتأييد القضية الواحدة ونفيها في وقت واحد . ومن كانت هذه غايته فهو لا يبحث عن الحقيقة وإنما يبحث عن وسائل الإقناع والتأثير الخطابي . ولم يكن ليتم لهم ذلك غير النظر في الألفاظ ودلالاتها ، والقضايا وأنواعها ، والحجج وشروطها ، والمغالطة وأساليبها ، فخلّفوا في هذه النواحي تراثاً عزيزاً كان له أثر بالغ في الدراسات اللغوية والمنطقية .

وهكذا لا يمكن تعريف حركة السفسطائيين بأنهم أتباع مدرسة فلسفية واحدة ، وإنما كانوا في الواقع ثمرة للحياة الديمقراطية ، وحليطاً من المدارس الإغريقية القديمة ، بل لقد صرحوا بأن الصلة بينهم هي أنهم لا مباح لهم في فلسفتهم ولذلك لا يمكن أن نحدد موقفاً واحداً لجميع السفسطائيين ، لأن بعضهم كان يناصر الديمقراطية ، وبعضهم يناصر الإرسطراطية ، فكانوا في الواقع أداة استخدمت في هذا الصراع . وقد دفعهم منطق مهتهم إلى نقد كل شيء ، من نظم ورجال ومعتقدات ، فدخلوا في النظام السياسي والاجتماعي

القائم على العرف جرثومة القلق والتذمر والسخط على كل ما هو راسخ ومستقر لا يمرر له ولا سند إلا أنه موروث وسائد بحكم الأعراف والعادات والتقاليد

مهم علماء حقيقيون يتميزون بضمير حيّ ، وأما الآخرون فهم دجالون عمهون هراطقة . وقد وصف أفلاطون هذا الصنف الأخير سمات لا تُسى تتجاوز معلمي الفسطاطية وتلاميذهم الخطباء الشعبيين إلى ساسة المدينة الديمقراطية وهو يلتقي في ذلك مع أرسطوفان الذي كان هو أيضاً يحقّر الفوضى الجديدة ويظهر إليها شزراً .

ويبدو أن عملهم الإيجابي كان عظيماً . فقد اجتهدوا في تدوين الأصول الفنية لمختلف المهن تدويناً واضحاً ، وجمعوا المعلومات الواقعية والتجارب المتعلقة بالطب والموسيقى والرسم والحداثة وصناعة النسيج وعلوم البحار وهندسة البناء . وقد نعاظم بعضهم الرياضة ، مثل انطيفون Antiphon وبريسون Bryson لكنهم كانوا يزعمون الإحاطة بجميع العلوم والتحدث في كل شيء . غير أن مجالهم الحقيقي هو بغير شك مجال اللغة ، فلمهم فيها أبحاث ودراسات واجتهادات هي حقاً في غاية الأهمية ، لانتصاها بفن القول والخطابة الذي بلغوا فيه الذروة حتى كان أحد أكبر عناوينهم . فالفسطاطي هو قمل كل شيء استاذ لا يُبازى في فن الكلام ، فقد بحثوا في أصل الكلمات وتركيب الحمل وفي استعمال الألفاظ المساعدة والحروف والزوائد ، وفي معاني الأزمنة وصيغ الأفعال . فقد فرقوا بين الاسم والفعل والحرف وأحصوا أنواع التصريف والإعراب ، وحددوا معاني المصطلحات وذكروا الحسن منها وغير الصالح وغير الأنيق ، وحلّلوا شتى الاستعمالات اللغوية ليحددوا ما هو صواب وما هو خطأ . فالحعو من عملهم والبلاغة وليدة قرائنهم . وقد أطلق أحدهم - وهو أبروديقوس Aprodicos على ( فن تصحيح الكلام ) اسماً فيه ادعاء بمث أفلاطون على الصحك ، إذسماء ( أورثويي ) Orthoépici

وبحكم منطق المهنة التي ندبوا أنفسهم لها راحوا يتغلبون كل شيء ويجادلون في كل شيء من أديان ومذاهب، ويتناولون بالتقد النظريات الفلسفية المعروفة ويعارضون بعضها ببعض ، وتطرق عبثهم إلى المادى الخلقية والإحتجاجية ، هجادلوا في أن يكون هناك حق أو باطل، أو خير أو شر، وعدد وطم، وررعو بذور الشك في الدين، وراحوا يمزأون بطقوسه وشعائره ويسمحرون



من عقائده ويكفرون بآلهته وينسبونها إلى الزيف والكذب ، وأشادوا بالقوة والعلية واحترموا الضعف ، وقالوا أن الأخلاق من إختراع الصغفاء لمح سيطرة الأقوياء واستئثارهم بالسلطة . فالقانون هو قانون القوة والحق هو دائماً حق الأقوى

وحتى لا نعرف اليوم من الفسطاطيين إلا الذين سخر منهم أفلاطون وجعل منهم أضحوكة ، أو الذين يذكرهم المؤرخون الذين جاؤوا بغير مثل أرسطو وفيلوستراتوس philostrate وقد كان عددهم كبيراً في حينه دون شك ، ولكن « مقص الرقيب » حال بيننا وبين معرفة الكثير منهم ، فضلاً عن أن ما استطاع الوصول إلينا من مشهورهم ليس كاملاً . وكانت أئينا الميدان المفضل لنشاطهم وإن كان الكثيرون منهم غير أئنين بالمولد .

وأعظمهم على الإطلاق بروتاغوراس وغورجياس ، وستحدث عن كل منهما بإيجاز ، وسنجمال القول في أبرز ما تبقى منهم في كلمة قصيرة جامعة .

## بروتاغوراس

نشأ في مدينة إهديرا واتصل بفيلسوفها الكبير ديمقريطس . وقد خصص له أفلاطون محاورة بهذا الاسم وهي أوثق مصدر عن حياته ، لأن أفلاطون كان قريب العهد به . وقد ذاع اسمه حوالي سنة ٤٤٠ ق . م . طاف في أنحاء إيطاليا الجنوبية وبلاد اليونان يلقي فيها الخطب البليغة ، ثم قدم إلى أثينا ولبت فيها شطراً من حياته غير قصير ثم غادرها مكرهاً لأنه وضع كتاباً عنوانه ( في الآلهة ) استهله بهذه العبارة : « ولما الآلهة فلا أستطيع أن أجزم بوجودهم أو عدم وجودهم ، ولا أن أنصور أشكالهم . وهناك من المواقف الكثيرة ما يحول بيني وبين أن أقطع في هذه المسألة برأي ، منها غموض الموضوع وقصر حياة الإنسان » . لكن الكتاب لم يكد يظهر في الناس حتى رُمي صاحبه بالإلحاد وحُكم عليه بالإعدام ، وأُحرق الكتاب علناً ، وفرُّ بروتاغوراس هارباً من أثينا وقصد إلى صقلية ، ولكن السفينة التي كانت تحمله ارتطمت ببعض الصخور في أثناء الطريق فمات غرقاً وكان ذلك حوالي سنة ٤١٠ .

كان عالماً كبيراً ، بلغ في علوم السياسة حداً دفع سكان مدينته تور يوم - وكانت إذ ذاك إحدى المستعمرات الإغريقية - إلى أن يطلبوا منه أن يشرع لهم دستوراً ففعل . له كتب كثيرة يذكر أسماءها ديوجينيس اللايرسي ، منها ( المحبة الكبرى ) و ( الحجج المتناقضة ) و ( الحجج النافية ) ولعلها كتاب واحد و ( في الوجود ) ويُقال أن أفلاطون قد اقتبس أول ( الجمهورية ) منه ، و ( في الرياضة ) ، و ( في الطمع ) ، و ( في أصل البناء الاجتماعي ) ، و ( في المعائل ) ،

و( في الفصائل ) ، و( أخطاء الشر ) ، و( الدساتير ) ، و( العقل الكبير ) .  
فلسفته :

عنى بروتاغوراس بالمشكلة الرئيسة التي كانت سائدة في عصره وهي  
« هل القوانين الإنسانية ، مفروضة بالطبيعة ، أم هي مواضعات ترجع إلى  
اتفاق الناس فيما بينهم ؟ » ويرى بروتاغوراس أن مصدر القوانين هو التواطؤ  
والإنفاق فقد تواضعوا على مجموعة من القوانين بها يكون قوام حياتهم في  
الجماعة . فالإنسان هو الذي اخترع العلوم والصنائع التي يسيطر بها على  
الطبيعة ، وهو أيضاً الذي اخترع القوانين التي تنظم بها حياته الأخلاقية  
والسياسية .

وانتهى من كل ذلك إلى التمييز بين ما يرجع إلى تدخل الإنسان وما  
يرجع إلى ظواهر الطبيعة . ولما كانت القوانين والعادات الإنسانية مصدرها  
التواطؤ والتواضع والتوافق بين البشر ، فهي لا بد أن تكون مختلفة باختلاف  
الزمان والمكان ، أي إنها نسبية وليست مطلقة بحال من الأحوال ثم طبق  
بروتاغوراس هذه النسبية على نظرية غلغمرة . ومن هنا عبارته المشهورة التي  
جاءت في افتتاح كتاب ( الحقيقة ) أو ( المحجج النافية ) : « الإنسان هو مقياس  
كل شيء » ، فهو مقياس وجود ما يوجد من الأشياء ، ومقياس لا وجود ما لا  
يوجد .

وعلى ضوء هذه العبارة يمكن تفسير نظريته في المعرفة . فالتجربة الحسية -  
لا العقل أو ما يسميه الناس كذلك - هي طريق المعرفة الإنسانية . ويظهر من  
هذه العبارة أيضاً أن الحقيقة ليست واحدة ولا مطلقة ، وإنما هي نسبية تنوقف  
على قدرات الإنسان وإمكانياته وأدوات الحس فيه . ويفسر أفلاطون هذه  
المسألة بأن المعرفة تختلف باختلاف قدرة الأفراد على الإدراك ، ومن ثم فقد  
انتهى إلى الشك في المعرفة . وفي محاوره ( تيتياتوس ) يحكي أفلاطون تعليق  
سقراط على هذه النظرية بقول سقراط : « إني معجب بمدى القائل بأن ما  
يظهر هو حق بالنسبة إلى كل شخص ظهر له ذلك ، ولكنني أتمحج لماذا لم  
يستهل كتابه ( في الحقيقة ) بعبارة أخرى هي أن التحذير أو القرد أو أي حيوان  
آخر له إحساس ، هو أيضاً لا الإنسان فقط [ مقياس الأشياء جميعاً ،  
( تيتياتوس ، ١٦١ ) .

وهكذا ، فما يتأثر به حسي فهو موجود على النحو الذي أحسه ، وما لا يتأثر به ، ( أي لا يترك أثراً فيه ) فهو غير موجود . وهذا إيذان بإبطال وجود حقيقة واحدة مطلقة في الخارج واعتراف بوجود حقائق نسبية متعددة تتعدد الأشخاص . بل بتعدد حالات الشخص الواحد . ومعنى هذا أن الخطأ ممتنع ، وأن الحس لا يندفع بل ينقل بأمانة تامة ما يقع عليه من آثار وانطباعات .

كان الفلاسفة قبل السفسطائيين يفرقون بين الحس والعقل وبين ما يدرك بالحس وما يدرك بالعقل ، وكانوا يرون أن الحقيقة إنما تدرك بالعقل لا بالحس وكان الإيليون على رأس من يذهب هذا المذهب كما رأينا في حبه . فقد قالوا أن الحق يدرك بالعقل أما الحواس فغاشة خداعة . كيف لا وإن حس كل إنسان خاص به وحده لا يشاركه فيه أحد غيره ، خلافاً للعقل فهو حظ مشترك بين الناس جميعاً . إنك لا تستطيع أن تنقل إحساسك إلى الآخرين ، ولكن يمكنك أن تنقل إليهم فهمك للشيء وتصورك له وكيف استنتجت هذا الفهم حتى وصلت إلى ما وصلت إليه من تصور . بالدليل والبرهان تلتقي الأفكار وبالحس تتنافر الأفكار . الحس لا يؤدي إلى أي تفاهم بين الناس ، بينما العقل هو السبيل الوحيد إلى التفاهم .

كان الاعتقاد السائد قبل السفسطائيين أن الحواس شخص . فقد انظر إلى السراب فأحبه ماءً فإذا جتته لم أجده شيئاً . وقد انظر إلى الأرض فأراها مسطحة وهي في الخارج وفي حقيقة أمرها مكورة . وبالتالي هناك إحساس بالشيء وهناك الشيء في الخارج . ولكن السفسطائيون ينكرون هذا . فبروتاغوراس كان يقول بعدم وجود أي فرق بين الوجود كما أحسه وبينه في الخارج . فليس للشيء وجود خارجي مستقل عن إحساسي أنا به . فما أراه أنا فهو حق بالنسبة إليّ ، وما تراه أنت فهو حق أيضاً بالنسبة إليك ولا تناقض بيننا . وسنطرد بروتاغوراس في استنتاجاته ونحضي بها إلى غاية مداها فيكر خداع الحواس بل يقول باستحالة هذا الخداع . فالحواس أمينة صادقة تتلقى الإبطاع الحسي ثم تخيله عليك كما ورد إليها بلا تغيير ولا تبديل . ولا يقتصر أمر بروتاغوراس على هذا بل هو ينكر التفرقة بين الخطأ والصواب والحق والباطل ، فكل هذه كلمات لا معنى لها بالنسبة إليه . فليس هناك شيء يُسمى حقاً في ذاته أو في الواقع أو نحو ذلك ، كما ليس هناك شيء يُسمى باطلاً في ذاته

أو في الواقع أو نحو ذلك . فإنما الفرد هو مقياس الصواب والخطأ والحق والباطل ، فلا مقياس إلا هو .

إن مذهب بروتاغوراس هذا هو النتيجة المحتومة لمذهب هرفليطس . فقد كان يؤمن مثله بالتحول الدائم فأقام كل بناء فلسفته على هذا التحول واستخرج منه كل ما يتطوي عليه من إمكانات وأبعاد . فما دام كل شيء يتحول ولا شيء يبقى فليس هناك حقيقة مطلقة .

وخلاصة مذهب بروتاغوراس أن الإحساسات صادقة وأنها هي معيار الحقيقة ، وأن المعرفة هي الإحساس وهي نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان والشخص بل باختلاف حالات الشخص الواحد ، وأن الوجود متوقف على الشخص العارف . وعلى لسان سقراط يضرب أفلاطون مثلاً بريح تهب فيشعر أحدنا بالبرد ولا يشعر الآخر ، أو يشعر أحدنا ببرودة شديدة والآخر ببرودة أخف ، ( تيتياتوس ) فما حقيقة هذه الريح ؟ هل هي باردة أم غير باردة ؟ وما هي درجة برودتها ؟ كما لا يُقال عن شيء أنه كبير أو صغير ، ثقيل أو خفيف . . . لأن الكبير صغير بالنسبة إلى شيء أكبر منه ، وكذلك الثقيل والطويل . . . فلا مقياس إلا الإنسان ولا وجود لغير الإنسان .

وما يصدق على المعرفة يصدق أيضاً - ونفس المقدار - على العمل . فإذا كان الفرد مقياس الخطأ والصواب والحق والباطل ، فهو أيضاً مقياس الضر والنفع ، والخير والشر ، والعدل والظلم . فالأخلاق هي أيضاً نسبية كما كانت المعارف نسبية ، وذلك نعتاً لاختلاف شرائع المدن وعاداتها وتقاليدها . ولكن بروتاغوراس لا يمضي في هذه المسألة إلى غاية مداها كما سيعمل جورجياس ، فنسبية الأخلاق لا تعني ترك الأمور فوضى وإنكار الحكمة العملية . فقد انتقلت الإنسانية من دور الوحشية والبربرية إلى طور الحضارة بطريق القوانين . فالقوانين ضرورية لإقرار الأمن والنظام . صحيح إن هذه القوانين تحد من حرية الأفراد ولكن هذا لا يضير الإنسان في شيء ، لأنها ليست مفروضة عليه من خارج ، بل الإنسان هو الذي قد فرضها على نفسه ، وإلا لكان في ذلك نصيب عليه وقضاء على النزعة الفردية فيه ، وهذا قريب مما سبقوله كط بعد بروتاغوراس بأكثر من عشرين قرناً .

ورغم نسبية القوانين والأحكام والعادات والمعارف ، فهناك أشياء لا تنكر

خيريتها أو شربتها . فإن من التصورات ما بعضه « خير » من بعض الطيب حكيم إذ يستخدم العقاقير لاستبدال تصورات الرجل الصحيح بتصورات المريض ، والأولى « خير » من الثانية بطبيعة الحال . والسفسطائي أو تلميذه حكيم إذ يحدث في السياسة ما يُحدثه الطيب في الطب . فالسفسطائي يشمي العقول كما أن الطيب يشفي الأبدان . ( ما بعد الطبيعة لأرسطو ٤ هـ )

وأخيراً كان بروتاغوراس معلماً مشهور وخطيباً ناهجاً مجيد في الإقناع بأي وجه اتفق حتى لكان يمتحج للقضيتين المتقابلتين فيثبت صدقهما وكانت عمدته في ذلك التمكن من اللغة ومعرفة أسرار الألفاظ وتركيب العبارة وحسن البيان والبصر بالمأثور من الشعر . ويُقال أنه قسم الكلام أربعة أضرب هي : الدعاء والسؤال والجواب والأمر . وقيل : بل سبعة هي : الحكاية ، والسؤال ، والجواب ، والأمر ، والتقرير والدعاء ، والطلب . وكان يسميها دعائم الكلام أو أسسه ( فجر الفلسفة اليونانية للاهواني ٢٧٣ ) . ولعله هو أول من فرق بين المذكر والمؤنث والمحاييد ، وبين الصفة والاسم والفعل . وهو الذي حدد أجزاء الخطاب المتين البنيان ، من مقدمة ، ومدخل ، وترتيب ، وعرض ، ونقاش ، وتفنيد وخاتمة . وهكذا يكون بروتاغوراس أول من وضع أسس المنطق والصرف والنحو .

## غورجياس

وعن خطي بروثاغوراس سار غورجياس ، وهو من أرهاط السفطانيي ومن أعظم رجالاتهم ، حتى لقد وضع أفلاطون محاوره باسمه . لا يُعرف مولده بالضبط ، وهو صفلي من مدينة ليونتيي Leontuni التي تقع على مقربة من سيراقوصة . وفد إلى أثينا عام ٤٢٧ ق . م . وكان قد بلغ من العمر عتياً - في سفارة من أهل مدينته وبعض المدن الأخرى يستنصر أثينا على سيراقوصة التي اعتدت على ليونتيي وما يجاورها من مدن قريبة منها . كما حضر أيضاً وفد من سيراقوصة المعتدية على رأسه خطيبها المصقع نيسياس . ومثل الوفدان أمام الأكليزيا أي أمام مجلس أثينا . ولم يكده غورجياس يلقي كلمته حتى بهر سامعيه بفصاحته وبراعته ومقدرته الخطابية الفائقة ، وبذلك فاز على نيسياس الذي لا يقل قدرة عن غورجياس ، وهو وأول من ألف كتاباً في الخطابة ، بل يُقال إنه تتلمذ على نيسياس الذي أنشأ مدرسة للخطابة ، في سيراقوصة ، ثم في مدينة ثوري . ألف كتاباً كثيرة في البيان وقواعد الخطابة أو فن الإقناع الذي مارسه قبله معلمي البلاغة الصفليان كوراكس Corax ونيسياس . ويذكر سكستوس Sextus مؤلفاً آخر لغورجياس عن ( الطبيعة أو اللاوجود ) . عاش زمناً طويلاً حتى حاور المئة ويقول أربوقراطس أنه عُمّر أكثر من أي سفطانيي آخر ، وكان أربوقراطس هذا تلميذاً له ويعرفه معرفة جيدة .

تتلخص فلسفة غورجياس في قضايا ثلاث بسيطة في كتابه ( الطبيعة أو اللاوجود ) الذي يستخدم فيه طرائق الإيليين الجدلية ليثبت تفوقه عليهم في الجدل . فالمسألة الإيلية تزعم كما هو معلوم أن الوجود موجود، فبرد على رعايتها بمعنى الوجود جملة وتفصيلاً ، باستعمال أسلوب زينون نفسه في الإحتجاج .

والقضايا الثلاث هي :

أ - لا شيء موجود .

ب - إذا وُجد شيء فلا يمكن معرفته .

ج - وإذا عُرف فلا يمكن إيصال هذه المعرفة إلى الغير .

أ - ويسوق غورجياس لإثبات هذه القضايا حججاً كثيرة يبدو فيها تأثيره الواضح بطريقة زينون الإيلي في الحاجة ، حتى ليتساءل البعض عما إذا كان غورجياس جاداً في إنكار اللاوجود ؟ أم هي البراعة في الإحتجاج لكل شيء جرفته كما جرفت غيره من السفسطائيين الذين تعلقوا بالجدل الفارغ لتأييد الشيء ونقيضه والدفاع عن أضعف القضايا وأكثرها عفاً ؟ .

يقول غورجياس في الشلوات المتبقية من كتابه ( اللاوجود ) لإثبات القضية الأولى ( فجر الفلسفة اليونانية للأهواني صفحة ٢٧٩ - ٢٨١ ) .

إذا وُجد شيء فيجب أن يكون موجوداً ، لو لا موجوداً ، أو موجوداً أو لا موجوداً معاً .

ولا يمكن أن يكون لا موجوداً ، لأن اللا موجود غير موجود ، إذ لو وُجد لكان في نفس الوقت موجوداً أو لا موجوداً ، وهذا مستحيل .

وكذلك لا يمكن أن يكون موجوداً لأن الوجود غير موجود ، إذ لو كان موجوداً فلا بد أن يكون قديماً أو حادثاً ، أو هما معاً .

ولا يمكن أيضاً أن يكون قديماً ، إذ لو كان كذلك لكان لا أول له ، وما لا أول له فغير محدود . وما لا حد له فلا يحيط به مكان . إذ لو كان في مكان لوجب أن يحتويه شيء آخر ، وبذلك فلا يكون غير محدود ، لأن الذي يحتوي



أكبر مما تُحتوى ، ولا شيء أكبر من اللا محدود . ولا يمكن أن يحوي نفسه وإلا كان الحايي والمحوي شيئاً واحداً ، وكان الموجود [ الواحد ] شيئاً . أي المكان والجرم ، وهذا باطل . فإذا كان الموجود قديماً كان لا محدوداً ، وإذا كان لا محدوداً فلا يحتويه مكان ، وإذا كان لا يحتويه مكان فهو غير موجود

كذلك لا يمكن أن يكون الموجود حادثاً ، إذ لو كان كذلك لوجب أن يكون حادثاً عن شيء ، إما موجود أو لا موجود ، وكلاهما مستحيل

وكذلك لا يمكن أن يكون الموجود قديماً وحادثاً في وقت واحد ، لأن القديم والحادث متضادان ، فلا يوجد الموجود .

ولا يمكن أن يكون الموجود واحداً ، وإلا لكان له حجم وأمكن قسمته إلى غير نهاية ، أو على الأقل كان له ثلاثة أبعاد هي الطول والعرض والعمق .

ولا يمكن أن يكون كثيراً ، لأن الكثير حاصل الجمع بين عدد من الوحدات ، فإذا امتنع وجود الواحد امتنع وجود الكثير [ لأنه تكرار له ]

ومن المستحيل أن يجتمع في الشيء الواحد الوجود واللاوجود . ولما كان الوجود غير موجود فلا شيء موجود .

وهكذا ثبتت القضية الأولى من القضايا الثلاث .

ب - وبشت غورجياس القضية الثانية بأن هناك فرقاً جوهرياً بين الموجود وبين المعلوم وإلا لكان كل معلوم موجوداً ، وجبته فلا مجال للتوقع في الخطأ ما دام الموجود معلوماً . ولما كان الخطأ حاصلًا ، لزم أن يكون الموجود غير المعلوم . فإذا كان الأمر كذلك فكيف حصل العلم بالموجود ما دام الموجود والمعلوم مختلفين ؟ وبعبارة أخرى أكثر وضوحاً : إن العلم بالأشياء يقتضي أن يكون بين تصوراتها وبين الأشياء علاقة ضرورية هي علاقة المعلوم بالعلم ، بحيث يكون العلم مطابقاً للمعلوم ، أو يكون الفكر مطابقاً للموجود ، أو يكون الموجود على ما نتصوره ، وهذا باطل ، فإن كثيراً من الأشياء التي تكون موضوع الفكر ليست حقيقية ، فنحن قد نتصور عربة تجري على سطح الماء أو رجلاً له أحنحة ، وعلى ذلك ليست الحقيقة موضوع الفكر ، ولا يمكن للفكر أن يدركها . فالتسليم بحقيقة المبركات معناه الاعتقاد في أشياء كالعربة التي تجري على ماء البحر ، وعلى ذلك فالحقيقة ليست موضوع الفكر ، فلا يمكن

للعلم أن يحيط بها ، وبالتالي فلا علاقة بين العلم والمعلوم ، بل انقسام وانعصال . فالمعقل العارف أسطورة ومدرسته أسطورة وإمكانية المعرفة أسطورة ، والأشياء التي ندعي معرفتها أسطورة ، وكأنني بالوجود كله أسطورة في أسطورة !! .

والخلاصة أن القضية الثانية هي نتيجة لازمة عن عقيدة المسطائين في اعتماد تحصيل المعرفة على الحواس وحدها دون العقل ، وما دامت إدراكات الحواس تختلف باختلاف الأشخاص ، بل تختلف باختلاف حالات الشخص الواحد في الظروف المختلفة ، فليس من الممكن أبداً الجزم بحقيقة الشيء كما هو أو القطع فيه برأي حاسم .

ج - وترتيب المعرفة على الحواس يزيد أيضاً قضية غورجياس الثالثة ، لأن ما يصل عن طريق الحس لا يمكن نقله إلى الآخرين . فالأشياء الموجودة هي المحسوسات : فموضوعات البصر ( أو البصرات ) تدرك بالبصر ، والمسموعات تدرك بالسمع ، ولا تبادل بينهما : فالسمع لا يدرك البصرات والبصر لا يدرك المسموعات . فلا يمكن لهذه الإحساسات أن يتصل بعضها ببعض أو أن يدرك بعضها بعضاً . ثم أن الكلام هو طريق الاتصال بين الناس وليس الكلام من جنس المحسوسات . فنحن ننقل إلى غيرنا الكلام فقط دون المحسوسات مع أن المطلوب إنما هو نقل المحسوسات . وكما أن البصرات لا تنقلب مسموعات ولا تغني عنها شيئاً ، كذلك كلامنا لا ينقلب محسوسات ولا تغني عنه المحسوسات ، ما دام شيئاً مختلفاً عن المحسوسات . وبعبارة أخرى إن وسيلة التفاهم بين الناس هي الألفاظ ، والألفاظ إشارات ورموز وليست هي بحال من الأحوال الإحساسات المطلوب نقلها وإصالها إلى الآخرين . فإذما العلم مدركات حسية أو محسوسات وليس ألفاظاً وضعية تختلف من لغة إلى أخرى . فكما أن ما هو مدرك بالبصر ليس مدركاً بالسمع ، أي كما أن المطور غير المسموع ، كذلك الملفوظ غير المعلوم . أو قل إن عضو البصر غير عضو السمع ، غير عضو الكلام ، وبالتالي فإن أي عضو لا يغني عن العضو الآخر ، فلكل عضو عاله المستقل الذي لا يتعداه إلى عالم أي عضو آخر . عوالم مغلقة بعضها على بعض ، وبين هذه العوالم حدود وسدود لا سبيل إلى احتراقها بأي وسيلة من الوسائل ، فإذا صح أن هناك علماً فإنه يبقى حبيس صاحبه ،

محسورة فيه ، لا يتجاوزها إلى غيره .

وإذا أردنا أن نقارن بين مذهب بروثاغوراس ومذهب غورحياس أمكننا تسمية الأول بالعندية ، وتسمية الثاني بالعنادية . وهذا ما فعله المتكلمون العرب في وصفهم لهذين المذهبين . فالعندية كما يقول الطوسي في تلخيصه لكتاب ( المحصل في علم الكلام ) للرازي « هم الذين يقولون . مذهب كل قوم حق بالقياس إليهم وباطل بالقياس إلى خصومهم » ، وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس إلى شخصين وليس في نفس الآخر شيء . بحق » ( هامش صفحة ٢٣ من كتاب المحصل ) . وأما العنادية فهم « الذين يقولون ما من قضية بدئية أو نظرية إلا ولها معارضة ومقاومة يمثلها في القوة والقبول عند الأذهان » ( المصدر السابق ) ، وهكذا فلا شك في صحة تسمية مذهب بروثاغوراس بالعندية ما دام الحكم على الأشياء مرجعه إلى ما يظهر « عند » كل إنسان من صفاتها وخواصها وأحوالها . فإني كل فرد حق « عنده » وبالقياس إليه وحده . كما أن إمعان النظر في قضايا غورحياس الثلاث يجعل المرء مطمئناً إلى أن المتكلمين كانوا على حق في تسمية مذهب بالعنادية .

### القوة فوق الحق :

انتهى بروثاغوراس إلى أن أساس الشرائع والقوانين هو اتفاق الناس ومواضعاتهم . لكن ذلك ليس هو رأي جميع السفسطائيين . والأساس في هذه المسألة يرجع إلى التفرقة بين الطبيعة Physis وبين القانون Nomos إن قول بروثاغوراس « الإنسان مقياس كل شيء » ، قد أعطى لهذه التفرقة الكثير من الاختلاف في وجهات النظر . لهذا اختلفت آراء السفسطائيين في هذا الصدد . وكان بعضهم مغالياً منطوقاً . بينما كان بعضهم الآخر معتدلاً . وعلى رأس هذا البعض الثاني بروثاغوراس نفسه . لقد انحاز إلى جهة القانون رغم كل ما أبدى من تحفظ نازاه القانون . لكن هناك من انحاز إلى الطبيعة ، فكان أكثر إسحاحاً مع نفسه ومع منطق المذهب . فإذا كان اتفاق الناس هو أساس الشرائع والقوانين عند الفريق الأول ، فإن فريقاً آخر من السفسطائيين حاولوا البحث عن أساس أثبت وأقوى ينبغي أن تستمد منه الشرائع والقوانين الإنسانية ، وقد وحدوا هذا الأساس في الطبيعة Physis ذاتها بقدر ما وجدوه الفريق الآخر في لقانون ( أو

الناموس ( Nomos . قوانين الطبيعة ( لا قوانين البشر ) هي الحكيم والمعيار ،  
فما حالف هذه القوانين كان ظلماً وجوراً ، وما اتفق معها كان عدلاً وانصاف .  
فالتبيعة التي قلل بروتاغوراس من شأنها أو لم يُعرها التفاتاً ، قد ارتقت مع  
حلقاته من السفسطائيين الطبيعيين وأصبحت منطلقاً لهم في الحياة الأخلاقية  
والسياسية ، وعلى رأس هذا الفريق غورجياس وهيبياس وانطيوم وبروديقوس  
وقلفليس وآخرون أقل شأنًا .

نحدثنا عن الخطابة عند السفسطائيين وأهميتها في بسط اللطة ، وإبراز  
القوة ، وموضوع هذه الخطابة هي السياسة . غير أن أفلاطون في كلامه على  
غورجياس في المحاوراة التي تحمل اسمه ، لا يقول لنا ، الخطيب السياسي  
صاحب مذهب القوة ، بل يجري الكلام على لسان قلفليس تلميذ غورجياس  
وصديقه ، فهو ينطق باسم استاذة ويعبر عن رأي استاذة ، فهو سفسطائي مثله  
ومنه تلقى فن الخطابة ، ومن هنا أصبح من رجال الحكم .

والمذهب الذي يسوقه لنا أفلاطون على لسان قلفليس يتلخص في أن  
الحياة الإنسانية هي مجال تغلب الأقوى . هذه هي الحالة الطبيعية للإنسان ،  
وهنا نعود مرة أخرى إلى التفرقة التي نحدثنا عنها منذ قليل بين phusis  
والنوموس Nomos فإذا كان بروتاغوراس يعطي الأهمية كل الأهمية للنوموس  
( أو الناموس ) أي الأعراف والقوانين والشرائع ، فإن غورجياس يلج على  
الفوزيس ، أي على الطبيعة الإنسانية وحاجاتها ورغباتها وأهوائها .  
فالنوموس عرصة للتغير والتبدل ، وأما الفوزيس فهي الطبيعة الثابتة الكامنة  
وراءها . النوموس هو شريعة الإنسان ، والفوزيس هي شريعة الغاب . فالتبيعة  
كما تنجلي في البشر إنما هي أنانية ، وهوى متبع ، ورغبة في المنة والسلطان .

ليست القوة في قمع الشهوات والزهد في الدنيا وكبح الشهوات كما يُعلمنا  
الرهاد والوعاط وفلاسفة الأخلاق ، إنما القوة في التزوع والسيطرة وإشباع  
الرغبات وسياسة المدن وحكم الشعوب . الزهد ضحف وتخوّر في العريضة وهو  
بالعامة ألق . فالذي لا يرغب في شيء ولا يشتهي شيئاً باسم بعض المادىء  
الخلقية المزعومة رجل عاجز خائر ليس عنده من الشجاعة والإقدام ما يجعله  
عصراً صالحاً للحياة ، قادراً على الفعل والتأثير والإنتاج . إنه ميت في أهاب

حي . مطبعة الحياة هي التزوع ، الرغبة والشهوة ، وقوة تدفع إلى تحقيقها  
ليشعر الإنسان باللغة ويبلغ السعادة ، وإلا كان حجراً أصم ، بطن الأرض  
خير له من طهرها . ومن الطبيعي أن يعارض سقراط وأفلاطون هذه النظرية ،  
ويعلنا الحرب عليها .

ويذهب فلفليس في هذه المحلورة ، ومعه غورجياس والسفسطائيون إلى  
أن السياسي ، وهو الخطيب ، لا حرج عليه أن يعنى بتحقيق مصلحته وفرص  
إرادته ، وإبرار قوته وإشباع رغباته ، بمصانعة الجماهير والتقرب إليها ومسايرة  
رغباتها . ولا غرور من ذلك فهي صاحبة السيادة والسلطان في عصر  
الديمقراطية ، لأن ذلك لا يتعارض مع مصلحتها . فقد تعاقب على أثينا كثير  
من الرجال الحاكمين بأمرهم ، ومع ذلك فقد أسدوا إلى مدينتهم خدمات جل  
وأخذوا بيدها في طريق الرقي والتقدم . ولا أدل على ذلك من برقليس الذي  
ازدهرت البلاد في عصره اردهاراً منقطع النظير حتى أصبح عصر برقليس من  
العصور التي يضرب بها المثل . لكن سقراط لا يقبل هذه النظرية . وإذا كان  
برقليس قد اتسم بحكمه بالغنى والرفاهية ، فإن الشعب قد دفع لقاء ذلك ثمناً  
غالب نجى في الجشع والطمع والكسل والجن والتخاذل ، وكل أولئك رذائل كان  
ينبغي اجتنابها . فالسياسي البارع والحكيم الصالح بدلاً من أن يقود شعبه إلى  
المال والجاه والرفه ، فإنه يأخذ بيده إلى مثال الخير ويبث فيه فضائل الحكمة  
والعدالة .

ولكن ما هي العدالة ؟ لقد سأل أفلاطون نفسه هذا السؤال في  
( الجمهورية ) فعرض رأي ثراسياخوس - وهو من قادة السفسطائيين - فقال إنها  
« مصلحة الأقوى » . وهذا ما يقول به غورجياس وتلميذه فلفليس ومعظم  
السفسطائيين لكن أفلاطون يرفض هذه النظرية ، ويؤادي نظرية الحاكم  
الفيلسوف ، ثم عدل عن هذه النظرية وأصبح أكثر واقعية في ( الوايس ) .

وعلى كل حال ، إن قضية العدالة من القضايا الشائكة في الفلسفة  
السياسية . والإنسان معرض للظلم طوال حياته ولا سبيل إلى تجنب الظلم فيما  
يرى فلفليس إلا بالقوة ، فهي الكفيلة ببرد الظلم ودفع غائلته . وكما يكون  
الإنسان قوياً لا بد أن يتمتع بمجد السلطان ويتربع على سدة الحكم وتعمل له  
الوحوه . وإذا لم يتمكن من ذلك فلا بد له على الأقل أن يدخل في خدمة

السلطان ويصادق أهل الحل والعقد ويكون موضع ثقتهم . وما دام السلطان في قضية الديمقراطية ، والديمقراطية هي حكم الشعب، فعليه أن يصانع ويددع مشاعر . ولا يكون ذلك إلا بالخطابة وزخرف القول وإغراق الوعود ليدود عن نفسه ويتجنب ما عساه يقع عليه من جورٍ وعدوان . فالقوة فوق الحق ، وإذا لم تكن ذنباً أكلتلك الذئب ، كما يقول المثل العربي .

هذه النظرية عظيمة الخطر وستمو على أيدي السفطانيين عمواً كبيراً ، وسيعرض لها الفارابي في حديثه عن مضادات المدينة الفاضلة ، وستعود إلى الظهور في القرن التاسع عشر عند نيته في فلسفة إرادة القوة ، وكارليل في نظرية عبادة الأبطال . ولئن بقيت حتى الآن مجرد نظرية تنشب في بعض الرؤوس ، فستصبح واقعاً ملموساً على أيدي النازيين في القرن العشرين . بل إن شريعة الغائب قديمة قدم الإنسان فقد كان الحق دائماً وما زال هو حق الأقوى ، وكانت الخطابة دائماً من أمضى الأسلحة في يد الأقوى . ولم تكن العدالة يوماً هي الأقوى ، رغم فلسفة المتفلسفين ووعظ الواعظين ، وسيبقى الأمر كذلك إلى يوم الدين ! .

## الشرعية والطبيعة عند بقية السفسطائيين

كانت الحركة السفسطائية مرحلة ضرورية ، في تطور الفلسفة عند اليونان ، فهي ليست ظاهرة ثانوية أو خارجية عن التطور بل كانت نشأزاً طبيعياً لتصحیح أوضاع وإقرار أوضاع والقضاء على أوضاع والتعجيل بأوضاع ، وما كان شيء من ذلك ليحدث لو سارت الأمور على سجيبتها ، فكان لا بد من «صدمة» توقظ النيام الغافلين ، ولا بد من هزة ترد الذات إلى ذاتها وتجعل عملية المحاضرات الكبرى . وما تلك الهزة سوى الفلسفة السفسطائية التي حرجت على المعقول والمنقول ، وما تلك الصدمات سوى ذلك النقد للمألوف والمستقر والثابت لزعزعته والإطاحة به ، إنها أزمة الإنسان وقد اكتشف ذاته لأول مرة . والأزمة قلقت وأرق ، وكلاهما للوجود الحي يسوع دافق ، لقد غالى السفسطائيون ما غالوا ، واشتطوا في ميزان التطرف ما اشتطوا ، وإلا لطلت الفلسفة بعد سقراط تسير سيرها قبل سقراط ، ولما كان سقراط الرمز الكبير لتحول كبير . فليس صدفة أن يأتي سقراط بعد السفسطائيين وأن يقذف في الصحاح مدحها بفتح ه الحركة السفسطائية أو يحذف من غلوائها ، والمذهب هو دائماً أقوى من مقاصد صاحبه فالمفكر العظيم - سواء أراد أو لم يرد - يلتقي في ذهنه الحصب العميق حقائق متفرقة كانت متحدة فيه بعلاقات متحلحلة واهنة ، تريد أن تطلق ، إنها تطوي على تناقضات داخلية ، تتحين الفرصة لكي تتعرج على طريققتها وهي ترحل إلى بيئاتها الجديدة من المعقول والقرائح وتتولى أمرها . وهكذا ينشعب المذهب الأصلي على أيدي التلاميذ مذاهب جُدد وطرائق قُدد .

لقد قذف البركان بالشواظ في كل مكان . لقد أفرغ الفكر السقراطي كل محتواه في صغار القراطيين وأرستو قبل أن تأفل شمس أثينا وتغيب في أشد اق العدم . لقد مضت أثينا إلى غير رجعة ، والسفطائيون هم الذين عجلوا في موت المدينة العظيمة التي فتحت لهم ذراعيها وقدمت لهم الغذاء والكساء . إهم صحوة الموت ، فهل إلى رجوعٍ من سيل ؟ هيهات هيهات !!

لقد انتهت أثينا ، يا حمرتي على أثينا !!! .



إن أهم عمل قام به السفطائيون هو الشك في كل شيء . فالشك هو الطريق إلى الحق ، فمن لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلالة ، كما يقول الإمام الغزالي . فقد زرعوا بذور الشك لا في الآراء القديمة والعقائد البالية وحدها فقط ، بل حتى في الفلسفات السائدة في عصرهم ، وهي خلاصة ما توصل إليه الفكر اليوناني وقد بدأ يمي ذاته . ولله در الدكتور طه حسين رحمه الله حين صور عصر السفطائيين وما كان يضطرم فيه من نزعات الشك التي صمت فيه كل شيء :

« إن العقل اليوناني في ذلك العصر كان قد وصل إلى حالٍ من الشك لم يعرفها من قبل : شك في الفلسفة التي عجزت عن تفسير الكون ، وشك في الدين الذي أصبح من السخف بحيث لا يستطيع أن يؤمن به عقل يحترم نفسه ، وشك في الحياة السياسية التي اشتد فيها الاضطراب وعشت بها الحروب من جهة ، والثورات من جهة أخرى ، والأهواء الشخصية من جهة ثالثة ، وشك في النظام الإجتماعي الذي لا قيمة له إذا لم يعتمد على فلسفة قوية ، أو دين متين ، أو سياسة ثابتة . شك في كل شيء وحرص على المنفعة الخاصة التي يمكن أن يؤمن بها الفرد حقاً ، لأنه يحسها ويستمتع بها ويسمى إليها . وفي هذه الحال نشأت فلسفة السفطائيين التي كانت في حقيقة الأمر مرآة صادقة للحياة الإحتتماعية ، والتي كانت تنكر كل شيء في نفسه ولا تعترف إلا بشيء واحد هو المنفعة الفردية » ( قادة الفكر ٥٦ - ٥٧ ) .

في هذا العصر جاء السفطائيون ليزيدوا النار اشتعالاً ، فالأرض مبروعة بالشكوك بل تكاد تنفجر بالشكوك ، ثم أضافوا الشكوك إلى الشكوك ،



وخرحوا بنتاج عظيم من الشكوك . لقد كانت الشكوك من قلوبهم مشاعر واحاسيس غامضة ، فلو رويها أفكاراً واضحة أحدثت هزة عميقة في أنبا القرن الخامس ، فانقضت ووثبت لتحل مكانتها تحت الشمس ، وتطل على العالم بالإشعاع والمكر والحضارة .

نصب السفسطائيون أنفسهم معلمين ماجورين وجهوا مهمهم ومهمهم للحياة العملية ، وحولوا الفلسفة من النظر في العالم الخارجي ومادته وأصوله وعقله ، إلى البحث في الإنسان وقواه ووسائل النجاح في الحياة ، لذلك براهم يعلمون الشبان كيف يكون النجاح مهما كانت الوسائل ، وكيف نكون الغلبة بالجدل وبالباطل والتزوير ، وكيف يستطيع المرء أن يبد الرأي وضده في وقت واحد ، حتى صارت كلمة ( مفسطة ) - واشتقاقها في الأصل من الحكمة - رمزاً للجدل والتضليل واللعب بالألفاظ .

أجل ، لقد انجهوا بكل عنايتهم إلى الحياة العملية دون الفلسفة النظرية ، وانصرفوا إلى تحصيل مجد الحياة السياسية من أخصر الطرق . وقد وُصفوا دائماً بأنهم كانوا يعلمون الفضيلة ، لكن كلمة ( فضيلة ) في ذلك الحين لم يكن لها المعنى الأخلاقي الذي ندل عليه الآن ، وإنما كانت تعني قدرة المواطن على أداء وظيفته في الدولة بكفاية ونجاح . فضيلة الطبيب معالجة المرضى ، وفضيلة الرافض تدريب الخيول . . . ولما كان السفسطائيون يدرّبون الشباب ليجعلوا منهم مواطنين صالحين للظروف السياسية التي تحيط بهم ، فهم يعلمون الفضيلة بهذا المعنى .

فالسفسطائية إذن هي تأكيد لأولوية الحياة الاجتماعية على الحياة النظرية . والحياة الاجتماعية لها ميادين كثيرة غير ميادين الجدل ، إنها تقوم أيضاً على الصنائع والتقنيات ، بدءاً من أحط المهن وانتهاء بالهن الأكثر سموا الذي يتناهى السفسطائيون تعليمه ، أعني الفضيلة السياسية ، فهم تقنّيون يفاخرون بعمرة جميع الفنون والصنائع النافعة للإنسان ، مهما كانت وصعبة أو رقيقة ، وتلك هي السمة المشتركة بينهم جميعاً كبار السفسطائيين فضلاً عن صغارهم

صدر السفسطائيون في مذهبهم عن قاعدة أن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة ، وأن الحواس سبيلنا إلى تحصيل المعلومات . ولما كما يختلف

في الإحساس والمشاعر ، وكانت الأشياء يعتمدها التغير والتبدل والاختلاف ، كانت مدرجاتها الحية مختلفة ، وكان ما يحسه كل واحد منا هو الحق بالسنة إليه وفي حوكهكذا كان من المحتم أن تثار المسائل الأخلاقية . فنية المعرفة تؤدي إلى نسبة الأخلاق والسياسة ، ونسبة القوانين والشرائع وكما أن الإنسان مقياس الحق والباطل فهو أيضاً مقياس الخير والشر والفضيلة والرذيلة . فالشريعة هي ابتكار بشري ، وإلى حد ما اصطناعي وتعني والدليل على ذلك أن مشترعي العصر سواء في أثينا أم في غيرها هم الذين يتولون وضع القوانين ، فبروناغوراس هو الذي قد سنّ لمدينة ثوريوم دستورها كما وضع صولون لأثينا نظمها وقوانينها . وهكذا سائر المشرعين في كل زمان ومكان . فالقانون الوضحي إذن - من حيث إنه من صنع البشر - يقف على طرفي نقيض مع القانون الطبيعي . صحيح أن هناك قوانين غير مكتوبة ، وأعرافاً وعادات تقليدية ، لا تخلو من القيمة الدينية والأخلاقية ، غير أنه لا يُعتمد بها بالمقارنة بالعمل المتروكي والمتبصر للمشرع . تلك هي وجهة نظر أنطيفون السفسطائي الذي يلخص المشكلة في كتابه ( في الحليفة ) في السؤال التالي :

أي القوانين يجب أن يسود ؟ قوانين الإنسان على ما فيها من اصطناع وتغير وتنسّف أم القوانين الطبيعية الضرورية التي تسري على الإنسان كما تسري على الأشياء الجامدة . وقد فرق أنطيفون بين القوانين الوضعية التي فرضها المشرعون ووصفها بأنها قوانين غير ضرورية طابعها الإمكان ، وبين قوانين الطبيعة ، وهي وحدها التي تنصف بالضرورة المطلقة . فهي قوانين حتمية لا تتخلف لتجري أحكامها على كل شيء بضرورة مطلقة . فقوانين المدينة ناتجة عن الإنفاق كما يقول بروناغوراس ، وأما قوانين الطبيعة فهي صادرة عن طبيعة الأشياء وحقيقتها .

وكثيراً ما يتعارض عند انطيفون القانون الوضحي مع القانون الطبيعي ، لأن الشرائع مكتسة طارئة ، تُفرض بالرضا والتوافق والتفاهم . وأما قوانين الطبيعة فهي قوانين ضرورية ، تفرض نفسها بنفسها ولا يفرضها أحد

إن القوانين الطبيعية لا تهادن ولا تسام ولا تفرق بين كبير وصغير وغني وفقير إنها قوانين لا ترحم وتصدر حكمها في الحال خلافاً للقوانين الوضعية فإذا ما اعتدى شخص على شرائع المدينة ولم يشهده أحد من

المشرعين ، نحا من العقاب ، وأما قوانين الطبيعة فلا يفيد فيها الإحتواء عن الناس واللياد بالقرار .

فالنطبعة عند أنطيفون هي الحقيقة ، وكذلك هي عند هيبياس الذي قال إن النطبعة هي الصالحة ، وإنها الأساس ، فهي التي يجب أن تحدد معايير السلوك الإنساني ، وأما القانون فهو قيد وهو نير يحمله الإنسان يجب أن يتخلص منه . وحين زار هيبياس مدينة أسبرطة راعه ما في قوانينها من تشدد وقسوة وصرامة ، فسخر من القوانين الوضعية وشكك فيها ووجه إليها النقد والظمن ، وما ذلك إلا لمخالفتها لقوانين الطبيعة . فالقانون الوضعي يجب أن يخصص لفرد أو أعلى وأعم هو قانون الطبيعة ، الذي لا يفرق بين أمة وأخرى ، وينسب إليه أفلاطون في محاوره ( بروتاغوراس ) أنه قال :

« إنني أعتقد أنكم أقرباء وجيران ومواطنون وفقاً لقانون الطبيعة لا لقانون الوضع والإنفاق . ذلك لأن الشبه يقترب من شبيهه بالطبيعة ، [ ولكنه يبتعد عنه بحكم ] القانون الوضعي الذي يستبد بالبشر والذي كثيراً ما يرغمنا على أن نأثي بأمور تضاد الطبيعة » .

ويذهب قليقليس ثرازيماخوس بهذا الرأي إلى حد التطرف . إذ صرح أولها بأنه يأخذ على غورجياس حيائه وتسامحه وطية قلبه ، وهذا دليل على أنه ليس رجل فضيلة . ويضيف قليقليس أن فكرة الآلهة من أساسها ليست إلا خرافة من ابتداع المشرعين ليرهبوا بها الشعوب فيذعنوا لقوانينهم ويخففوا من جرائمهم . إن الضعفاء هم الذين صنعوا القوانين ووضعوها للقضاء على الأقوياء . كما أن الدولة تبعا لهذا - من صنع الضعفاء أيضاً ، وهي شر ، والطبيعة هي الخير ، والسير على الطبيعة هو الأساس . الظلم هو الشيء الطبيعي ، وأما العدالة فليست غير البطالة والخنوع والضعف . ولهذا فإن الشريعة متنافية للقانون ، والطبيعة هي التي يجب أن تتولى التشريع لنا ، وأما القانون فلا ينبغي أن تخضع له . فالقوانين لم توضع إلا لمن بلغ بهم الصعف حداً يؤهلهم للخضوع لها ، وأنا أسمى الفضائل هي تلك التي توصل الشخص إلى أغراضه في الحياة وتساعد على الإنتصار على خصومه

إن الرجل السامي هو الذي سلم من الإنخداع بهذا التعاق الأخلاقي وعرف أن الأخلاق والقانون لم يوضعا إلا للذين لا يستطيعون الإملاءات من

قضيتها ، وأيقن أنه لا يوجد عدل ولا ظلم ولا حق ولا باطل .

إن الخير هو القوة وهو لذة السيادة والانتصار على الأعداء وهو أن يدع الإنسان أهواءه وشهواته تنمو وتنتد بقدر الإمكان بدلاً من أن يقمعها تلك الأوامر والواهي الخلقية وأن لا يسمح لشيءٍ منها كان شأنه بأن يحد من جرائه على حرق القوايين الوضعية وبحول بينه وبين إشباع أهوائه وشهواته . وعندما اعترض سقراط على قليقليس بأن الأهواء ليس من الممكن إشباعها لأنها لا تنتهي ( وبالتالي لا يمكن الوصول إلى السعادة ما دامت تتوقف في رأي السفسطائيين على إرضاء الأهواء ، يرد قليقليس على هذا الإعتراض قائلاً : « هذا حسن . فالיום الذي أشبع فيه أهوائي سيكون آخر أيامي ، لأن الحياة هي الإشتهاء . إن السعادة الإنسانية تنحصر في سكب راح السرور المسكرة في دن دنابيد<sup>(١)</sup> الذي يتحدث عنه سقراط في « الجمهورية » ( غورجياس ، ٤٨ ، وما بعدها ) .

ولا تختلف آراء ثرازيمخس في هذا الشأن عن آراء قليقليس ، إذ يصرح في ( الجمهورية ) بأن الفضيلة هي أن يستغل الإنسان قوته وأن يرضي جميع شهواته ، مبنغي للإنسان أن يضع كل عنفه في تصرف مطامعه وأن يعدّ الظلم أكثر قوة من العدل ، وهو الذي يجعلنا أكثر سعادة .

هذه هي مجمل آراء السفسطائيين في الأخلاق والسياسة ، وهي الآراء التي أثارت نائرة أفلاطون كما أثارت نائرة أستاذه من قبله وتلميذه من بعده ، هؤلاء جميعاً - سقراط وأفلاطون وأرسطو - أعلنوا الحرب على السفسطائيين - كل على شاكلته - ليظهروا أن هناك قانوناً أخلاقياً يجب مراعاته ، وأن العقل يكتشفه بعد التأمل والظفر .

---

(١) الدابيد هم مات دناؤوس شقيق ملك مصر التاسع والأربعون . اللواتي قتل أرواحهم ، محكم عليهم على دن لا قهر له ، وغُلقت راحتهم على ملكه ، وهو مستحيل ، هل يسترحى أمداً

## خاتمة ونظرة عامة

ولكن هؤلاء الخصوم وتلاميذهم ومريديهم الذين ساروا في ركبهم لما رأوا هذه المدرسة تريد أن تطيح بأعز ما لدى الإنسان وأكثره ثباتاً ورسوخاً واستقراراً ، فتتكر الحق والباطل والحسن والقبح ، والخير والشر ، أذاعوا أنها مدرسة هدم لا بناء ، وأن كل همها هو نقويض المذاهب السابقة دون أن تحل غيرها محلها . هذا هو رأي القدماء في السفسطائية ، وهو الرأي التقليدي الذي لا جديد فيه ، وكذلك هو أيضاً رأي الكثير من المحدثين والسطحيين الذين لا يستطيعون استيعاب الطواهر الضخمة ، والنفاذ إلى أعماقها ، لكن هناك قلة لا تؤخذ بالخلابة والضجيج والأسماء الكبيرة .

كلاهما سادة ، إن السفسطائية ليست حركة سلبية هدامة كما يجهل لأكثر المؤرخين أن يصوروها ، إلا إذا كانت شمس الصيف المحرقة التي تنصج الثمر والرياح العاتية التي تثر السحاب ، والمطر الذي يسيل أودية تسقي الحرت والسل - إلا إذا كانت هذه الظواهر الطبيعية ، ظواهر سلبية هدامة . نعم قد تؤذي الشمس بعض الأشخاص ، وقد تقتلع الرياح بعض البيوت المتصدعة ، وقد يغرق الماء بعض الأفراد ، ولكن الحصلة الكلية العظمة لهذه الظواهر خير وبركة وورق كريم .

إذا أردنا أن نفهم هذه المدرسة ، فهنا صحيحاً يجب أن نقصصها من الداخل وأن نضعها في وضعها الصحيح ضمن حركة التطور الروحي عند

اليونان، وأن نبين أنها كانت مرحلة ضرورية لا بد منها أسهمت كثيراً في عملية انضاج الوعي عند اليونانيين والتعجيل في إدراكهم لذاتهم إدراكاً كاملاً . فلا تظن أن عمل السفسطائيين كان مجرد عمل هدام . فهذه المدرسة كانت إيجابية تمنعطف إلى البناء من نواح عدة أصعاف انعطافها إلى الهدم والتحريب . بل لقد أعلى فريق من مؤرخي الفلسفة أن المدرسة السفسطائية كان لها في تكوين منهج سقراط ومثلي أفلاطون ومنطق أرسطو أثر إيجابي بارز ، وقطعوا بأن لها في فلسفة بركون أيضاً تأثيراً واضحاً ، فلا مطلب لها إلا أن تفهم بناءً شامخاً مؤسساً على الحواس الخمس والمادة المقطوع بصحتها ، فالتفاعل بينهما هو الذي يؤدي إلى تكوين نتائج صحيحة لا مجال إلى نكرانها أو التشكيك فيها . وهكذا فإن إيجابيات هذه الحركة ، وكذلك إيجابيات ما تقدمها من الحركات الفلسفية الأخرى ، لن يضيع منها شيء على الإطلاق بل ستبقى محفوظة طوال الطريق الوعر المتعرج . فالترعة الطبيعية الإيونية ، وعقلانية اليونان الكبرى ، وعناصر أمبيدوقليس ورياضيات فيثاغوراس ، فضلاً عن الصخب السفسطائي الخلاق الذي تفاعل بها وتفاعلت به ، كل هذه السمات سنلقاها مجتمعة لدى عمالقة الإغريق الثلاثة : سقراط وأفلاطون وأرسطو ، وستأخذ طريقها إلى القرون الوسطى ، إسلامية كانت أو مسيحية ، ومن ثم ستصفى وستنقى ، فيضيع ما يضيع ويتبقى ما يتبقى ، لينساب إلى عصر النهضة في أوروبا ويسهم في اعتناقها وتحريرها من الكهانة والجهل والتعصب وسلم بها إلى أحضان العلم الحديث .

ومهما قيل أو يُقَلَّ في حق السفسطائيين ، فقد أخرجوا الثقافة من المدارس الفلسفية ونشروها في الجمهور ، فاستار الشعب واتسع أفقه العقلي ، وبدأ ينظر إلى آرائه القديمة وعقائده البالية نظرة الناقد السائح ، ولم يتردد الشاب الطالع في هجرها ونبذها في ضوء الإنعتاق الجديد . وبذلك فإن السفسطائيين قد رمعوا من شأن الفرد وردوا إليه إعتباره ، وأشركوه في عملية التحرر الكبرى ، ولم يرضوا له أن يظل أسير الآراء والمعتقدات التي وضعها سواه .

لقد كانت النقلة من الطبيعة إلى الإنسان على أيديهم نقلة قوية حاسمة ، فالإنسان عندهم هو محور الوجود والمركز تدور من حوله الأفلاك . إنه مقياس كل شيء . لكل شيء يُقاس به وهو لا يُقاس بشيء . وهذا لعمرى إيمان بالإنسان لا نظير له في العالم القديم والمتوسط كله حتى مشارف العصر الحديث . لقد

أُختمت بهم روح الجماعة أو كادت ، وظهرت روح الفرد بكل ما تجرّه الأناية وراءها من ديول . ونح عن ذلك شعور بالحرية لا حدود له وجد تعبيرة القوي في حو ديمقراطي ملع حد الفوضى حتى لكاد المجتمع أن يتقوض من أساسه . ومن هنا وصف الحركة السفسطائية بأنها حركة تنويرية أو تكاد .

هكذا في نظري وفي نظر الكثيرين غيري يجب أن تُفهم الحركة السفسطائية ، فهي وليدة بيتها ونتاج طبيعي للعصر الذي ظهرت فيه ، ذلك العصر الذي يتشوف بالفردية والديمقراطية ، ويؤمن بالعقل في صميم عملية التشكيك في العقل ووضع حدود لقدرات العقل ، والحملة على طغيان موجة العقل وإيثارة بالإعتبار والتوحيد لا لشيء إلا لأنه العقل . فلولاً للعقل ما هوجم العقل ولما انتفد ذاته العقلُ وبأدوات العقل ، ولأغى الحس عن العقل ، وتلك لعمرى قمة الشعور بكبرياء العقل وخيلاء العقل وحقه في الإستتار بالعلم والبحث والنظر ، فلا شيء من ذلك يتم بغير العقل . ماذا أقول ؟! إن وضع حدود للعقل لا يضير العقل لأن حدود الشيء جزء من تعريفه ، وإلا فمن قال إنه لا حدود للعقل ؟ كذلك تمجيد الحس عند السفسطائيين لا يضير العقل ، فما الحس إلا ضرب من العقل ، فهل الحس يحس بغير وعي ، وهل الوعي شيء آخر غير العقل ؟ ألا فكفوا عن التشنيع بالحركة السفسطائية وحكموا العقل يا عقل العقل ؟

إن للسفسطائيين خدمات لا تُنسى ، فقد مهدوا للمنطق وجددوا الفلسفة والأخلاق بحملتهم على الفلسفة والأخلاق ، وخدموا اللغة كما لم يخدمها أحد قبلهم ، ووضعوا الأسس المتينة للصرف والنحو وصون التعبير ، و - شاءوا أم أبوا - فتحوا في الفلسفة باباً واسعاً ولجّه سقراط وأفلاطون وأرسطو سحطى وليدة ثابته غبرت وجه الفلسفة التي كانت سائدة قبل سقراط ، وعلى خطى الرادة سار العلاسفة من بعدهم ولا يرالون يفتنون السير ويفتحون كل يوم باباً جديداً

ويكفي السفسطائيين فضلاً أنهم أثاروا العقول وغعدوا الأدهان واستندرحوه إلى الطعان والتزال ، واستمروها فإذا هم ملء السمع والبصر في ساحات القتال أوليس من مدرستهم خرج سقراط ؟ وعاورات أفلاطون هل عساها كانت تعني شيئاً لولا صراعه مع السفسطائية التي نكاد نحس بصحتها وصحتها في كل صفحة من صفحات هذه المحاورات ؟ جردوا سقراط من

الحركة السفسطائية ، وجردوا أفلاطون من سقراط والسفسطائية ، وحردوا أرسطو من سقراط وأفلاطون ، فهل يبقى بعد ذلك غير اشباح بلا أرواح ؟ من أرسطو نعر أفلاطون ، وماذا يسوي أفلاطون لولا أستاذه العظيم ؟ وهل لو وُجد سقراط في مجتمع غير المجتمع الإثني ، وفي عصر عبر العصر السفسطائي ، وفي قرن غير القرن الخامس قبل الميلاد - هل كان يعني لنا ما يعنيه اليوم سقراط ؟ إن سقراط هو أفكار سقراط<sup>(١)</sup> ، وأفكار سقراط هي أثينا القرن الخامس الذي كان السفسطائيون حركته الدائمة وجيشانه وقطب الرحي فيه . فإذا نزعنا ذلك كله من فكر سقراط لم يبق سقراط ، بل بقي أي شخص آخر إلا شخص سقراط !!! أعرفت الآن من هو سقراط ؟ وهل يمكن فهم سقراط بغير السفسطائية أو فهم السفسطائية بغير سقراط وأفلاطون تلميذ سقراط ؟ وهل يمكن فهم أرسطو مستقلاً عن أفلاطون وسقراط وعصر أفلاطون وعصر سقراط ؟ .

إن عصر السفسطائيين من أزهى عصور التاريخ الإنساني . فقد كان عصر نهضة فكرية عارمة كهذه النهضة التي نحيء في التاريخ على فترات متباعدة لتعيد الحياة إلى حركة التاريخ . ومن الممكن مقارنة هذا العصر بعصر المأمون في الشرق ، وعصر النهضة في الغرب . فكل هذه العصور عصور إشعاع وتحرر وانعتاق ، إنها جميعاً عصور تحول كبير ، ينشط فيها الفكر ويكثر فيها المعطاء ويحي الفرد ذاته ويبالغ في تقدير ذاته ، تعويضاً عما أصابه من زلزال وإهمال في عصور التخلف والمزال . لقد استدار الزمن كهيئته يوم بدأ الزمن ، ليضيف كل جديد وأصيل إلى ما مضى من مكاسب الزمن ، ولا يستدير إلا بعد القرون والقرون من ركود الزمن ، ثم يقفز ثم ينحس ثم يرقد الزمن ، ثم يتنفض ثم يعود أدراجه الزمن ، ثم يعود سيرته ولن ينتهي الزمن . فللزمن دورات وللزمن أوبان ولكن الزمن هو الزمن .

لقد كان للإغريق يوماً موعداً مع الزمن ثم مضوا ومضى معهم الزمن

(١) ١٩٨٥ في دار الجليل - بيروت - انظر الفصل الثاني والفصول التالية بعده ، كما صدر القسم الثاني - وهو القسم التطبيقي - منذ وقت قريب جداً في دار الجليل أيضاً . وهذه المسألة هي أساس الشيكوسوسيو دينيكا . وعنها انظر الفصل الأول صفحة ٦٩ - ١٨٤ من القسم الأول من الكتاب المذكور .



وبعد قروب من العناء والمعاناة ظهر العرب ودان لهم الزمن حتى لكأن الرمن  
العربي هو الزمن ، ثم قلب لهم ظهر المجن ، الزمن . فادوا بعد أن سادوا  
الفرون بعد الفرون من الزمن . وبالأمر انتقص الغرب على فترة من الرمن ،  
وها هو ذا اليوم يترنج وسيقط عاجلاً أو أجلاً في شباك الزمن . وعداً سبرى  
أبدؤا وحوها غير الوجوه ، ثم تدول الوجوه وتشوه ثم تخلفها أخرى وينق  
الرمن .

كل من عليها فان ، إلا الزمن . . .

## الباب الثاني

### الفلسفة اليونانية منذ سقراط

الفصل الأول : سقراط

الفصل الثاني : أفلاطون

الفصل الثالث : أرسطو

الفصل الرابع : الأفلاطونية المُنحدثة



## الفصل الأول

### سقراط



## حياته :

وُلد حوالي سنة ٤٧٠ ق. م . في حي ألويس Alopée الواقع في إحدى ضواحي أثينا . وكان والده يحترف صناعة التماثيل وأمه قابلة ، وبه تبدأ أثينا عصر العبقرية اليونانية الأصيلة . لقد نشأت الفلسفة اليونانية في إيونيا بآسيا الصغرى ، ثم انتقلت إلى جنوب إيطاليا . ومع السفسطائيين الأجانب بدأت الأنظار تتجه إلى أثينا ، ومنذ الآن سيلقى العبد كله على أثينا .

إننا لا نعرف شيئاً ذا بال عن طفولته وظروف نشأته . عمل في مهنة أبيه مدة قصيرة قبل إنه صنع خلالها مجموعة صغيرة من التماثيل عُرضت فيها بعد في الأكروبوليس بأثينا ، ثم هجر هذه المهنة في وقت مبكر جداً ليفشى المجالس والميادين العامة ويؤدى رسالة الأخلاق والعلم والتعليم . عاش في أثينا طوال حياته لم يغيرها قط إلا حين اضطرته ظروف الحرب إلى الانخراط في الجيش . وعندما بلغ الخمسين تزوج من اكزانتبيبي Xanthippe التي خلدها سلاطة لسانها . فهي زوجة شرسة الأخلاق صعبة المراس عاش سقراط الكثير منها . وإليه يرجع هذا القول المأثور : « تزوج يا بني ، فإن حالفك الحظ عشت سعيداً ، وإلا أصبحت فيلسوفاً ! » .

كان سقراط قصير القامة ، دميم الوجه ، جاحظ العينين ، أمتس الأنف ، واسع العم ، بالي الثياب . لكن هذا الشكل العجيب كانت تربيته نفس جميلة ، جميلة ساحرة ، يؤخذ بها القاصي والداني لما لها من قوة إعراء

عربة على من يقترب منها ويحظى بمعرفتها ، فبهذه القوة يسيطر على المستمعين إليه . فهو يدهلهم كما يذهل الثعبان فريسته ، بل يشلهم كأنه سمكة الرعاد وقعت على صيد ثمين ، ولكنه بدلاً من أن يكن لهم الأذى والضرر يشعروهم بأنهم يرتقون نتائجه فوق أنفسهم ويسمون على جميع مغريات الحياة ولهذا لم يستطع أحد في أثينا الإفلات من قوة سلطانه حتى أعجن الشاب وأكثرهم ترفاً . ولا أدل على ذلك من افتتان القيايدس الأرستقراطي وقريب برقليس سقراط الفقير وانقياده له ، كما استقاد له أرستقراطي آخر أعظم شأنًا وأعني أفلاطون . فكلاهما وصل إلى الإقنتاع - كل على شاكلته - بأن الحياة التي كان يجهاها من قبل ليست جذيرة به ، فالحياة المثل هي الإستيعاق لسقراط وتدبر نصائح سقراط .

كان سقراط صاحب عقل مبدع ، وفكر خلاق ، وأدب رفيع ، وقلب كبير . لقد كان - حقاً - على حُلَيّ عظيم ! فهو رجل بسيط في مظهره ، صادق في مخبره ، وديع في معشره ، قدوة وأسوة حسنة في سيرته ، فذ في مشاعره وأحاسيسه ، أنيس في علاقه وصلاته ، يرعى الحقوق والواجبات في صلاته ووشائجه .

كان عادلاً حتى لم يؤثر عنه قط أنه ظلم أحداً ، حكيماً حتى قل أن يخطئ في حكمه على شيء بأنه حق أو باطل . وكان ضابطاً لنفسه راضها حتى لأصبحت طوع إرادته . وكان قانعاً بحياته حتى لكأن دخله القليل يكفي حاجاته ، وكانت مواهبه العقلية لا تقل عن مواهبه الأخلاقية . فهو يؤمن بالخبر وينظر إلى الأخلاق على أنها دعامة الحياة .

كان في شبابه على صلة وثيقة ببروتاغوراس وغورجياس وبروديقوس وغيرهم من زعماء السفسطائيين حتى اتهمه البعض بأنه كان سمطانياً . لقد جهل هذا البعض أو تجاهل هجوم سقراط على السفسطائيين وسحرته منهم حتى عادوه وأعلنوا الحرب عليه . فقد كان صريحاً مخلصاً محباً للحق لا يخشى فيه لومة لائم . لقد كان دأبه دائماً أن يهاجم كل ما يراه معوجاً من عادات أثينا وتشريعاتها وتقاليدها ، فكانت هذه الجرأة العائقة من جانبها سبباً في القضاء عليه . إذ لم يكذب يدي هذه الآراء حتى رأى الناس فيه عدواً لدوداً لدساتير بلاده مسكراً لطقوسها وأهلتها وأساليب الحياة فيها . إنه نائر متمرد لا هم له إلا التبدد بالأسطمة المقررة والقوانين المرعية .

أحبه الشباب لأنه كان يحرك أذهانهم ، بينما كرهه الشيوخ لأنه كان يجرحهم ويعصج جودهم . ولم يسلم الشعراء من لسانه فخاصموه هم أيضاً لأنه كان يتهمهم بأنهم لا يدرون ما يفعلون ويبرفون بما لا يعرفون ، وأنهم فوق ذلك مظلون مغرورون وفي كل وإد ييمون . وترى من الساسة الدوائر لأنه كان يتهمهم بالرديلة ويلقي على كاهلهم تبعة الفساد . ولت الأمر وقف عند هذا الحد ، فإن سقراط قد رفض الإشتراك في الحكم الذي أصدره الشعب بإعدام القواد الذين هزموا في أرجينوز Arginusus . والآنكى من كل ذلك انضمام الشعب نفسه إلى معارضي سقراط وتآلبه عليه بعد أن استغزه هذا الأخير وهاجمه في قدس أقداسه ، ألا وهي الديمقراطية ، ذلك الإنجاز الذي لم يتحقق إلا بعد نضال طويل وكفاح مرير في وجه الحزب الإرسقراطي الحاكم . لقد بلغ السيل الزبى . ففي رأي سقراط إن السلطتين التشريعية والتنفيذية يجب أن تكونا في أيدي أعقل رجال الدولة وأكثرهم حكمة ، لا في أيدي أولئك الغوغاء الذين رفعتهم الظروف الموجهة إلى ما لا يستحقون من المناصب . فالنظام الديمقراطي الذي يسير عليه الأثينيون لا يعدو أن يكون في نظره انتخاب طغمة باغية على أيدي غوغاء جاهلة . وجاءت حادثة أخرى كأنما على موعد لتأخذ بخناق سقراط وتصب الزيت على النار . ففي العام ٤١٥ اندلع في أثينا ما يسمى بفضيحة هرموكويدس . إذ استيقظ الناس ذات صباح فعثروا على ثمانين هرمس جذاذاً مقطعة الأوصال ، وكانت تُنصب في الشوارع ومفارق الطرق لتكون معالم وحدوداً للشوارع العامة . وعلم فيما بعد من أرقاء ذاقوا ألوان العذاب لإجبارهم على الإعراف ، أن نفراً من الأثينيين - بل من أشهر الأثينيين الماجنين - فعلوا هذه الفعلة . وكان معظم المتهمين من الشباب الارسقراطيين تلامذة السفطائين وتلامذة سقراط على السواء . ومنهم على سبيل المثال الفيادس Alcibiades قريب بركليس وصديق سقراط الحميم . لقد اكفهر الجو الآن حتى لم يعد من الممكن إحتيال المرید من سقراط وشيخته . الكل ساخط على سقراط والكل يتهم سقراط باستياء قلة من الشباب المعجبين بسقراط . ودفع زعماء الديمقراطية ثلاثة رجال إلى اتهامه رسمياً بالعمل على قلب نظام الحكم وتسيه آلهة المدينة وإفساد عقول الشباب ( انظر آخر أيام سقراط لأفلاطون صفحة ٤٧ - ٤٨ )

والحق إن خصومه سلوكوا معه أول الأمر سلوكاً كريماً ليدرأوا بقدر الإمكان إهدار دمه . فقد أغروه سراً بالنفي خارج البلاد فلم يقبل النفي ، وعندما أودع



السجن سهلوا له سبل الفرار فرفض الفرار . فيا لسهاحة الحاكم وبيله ! ويا لعظمة المحكوم وعلو شأنه . إنهم لم يألوا جهداً لإقائه من عثرته ، وهو لم يرحم قيد أعملة عما يؤمن به من ميثته . لقد حاول وهو يجادل متهميه في قاعة المحكمة أن يقرع الحجة بالحجة ويدعوهم إلى سبيله بالحكمة والموعظة الحسنة ، ولكن عثا . وليس هناك ما هو أسمى من موقف سقراط في أثناء المحاكمة وبعدها ، وليس هناك ما هو أروع من الذين حاكموا سقراط محاكمة كان لها ما قبلها وما بعدها . إنها حق محاكمة فريدة كانت في التاريخ نسيج وحدها .

وكانت آخر كلمة نطق بها الرجل الكبير أمام قضائه الدين أصدرها عليه الحكم بالإعدام ، هي العبارة التالية : « لقد حان الوقت الذي يفترق فيه ، أنا إلى الموت وأنتم إلى الحياة ، فليت شعري أينما أسعد حظاً ؟ لا أحد يعلم ذلك إلا الله . ولما حان وقت شرب السم تجرع الكأس المترع بالموت والبسمة لا تفارق ثغره ، ثم لفظ أنفاسه الأخيرة ، بعد حوارٍ شيق مثير خللته ( فيديون ) و( الدفاع ) .

لقد كان هذا الإعدام أول ما فعلته أثينا الديمقراطية ، لقد حاکمت الفيلسوف الذي تؤرخ به في العادة نظمات الفلسفة الجديدة ، فانشطرت على يديه إلى شطرين : فلسفة ما قبل سقراط والفلسفة منذ سقراط . لقد أعدم الرجل الذي يصعب علينا أن نتصور أي تناقض بين ما كان يقول وبين ما كان يفعل ! لقد دخل إعدام سقراط عالم الأسطورة . وحتى الآن - وربما إلى الأبد - ستظل التساؤلات مستمرة وكثيرة جداً عن دلالة تلك المحاكمة العتيدة التي ربما كانت أول محاكمة حقيفة في التاريخ - وربما آخرها - كان موضوعها حرية الفكر في مهبط الفكر وعالم الفكر وقلس أقداس الفكر ، وكانت نتيجتها اغتيال الفكر في بلده لم يكن له نظر في الإيمان بحقوق الفكر ! والغريب أن الديمقراطية ، بل الديمقراطية في أول غضايرتها وقبل أن تتلوث ويدب إليها الفساد - الغريب أن الديمقراطية لا الدكتاتورية هي التي اغتالت الفكر وحرية الفكر !

مصادرتنا عنه :

ليس من الممكن معرفة سقراط معرفة مباشرة ، أي من خلال مؤلفاته وكتاباتاته ، وذلك لسبب بسيط جداً وهو أن سقراط لم يكتب شيئاً بل لم يكن من رأيه أن يكتب شيئاً ، فالعلم في رأيه أكرم وأشرف من أن نعمد إلى تدوينه على

صحائف وأشياء مادية مماثلة يمكن أن تبلى يوماً أو أن تُداس بالأقدام، فإنما العلم في الصدور في السطور . وقد نشأ عن ذلك صعوبة أخرى وهي مدى صحة وجوده التاريخي . فهناك شك في وجود سقراط حتى إن بعض مؤرخي الفلسفة يكرح حقيقة سقراط ويقول إن شخصيته من خلق أفلاطون ! وهكذا فمن الضروري قبل الإستطراد في الحديث عنه أن نتساءل عن المصدر نعتند الذي عليه في نقل آرائه في الفلسفة والدين والأخلاق رغم أنه لم يكتب شيئاً

لا جرم أن سقراط كان شخصية قوية فاعلة أثر بسلوكه وآراءه في كل من تلاه من المفكرين والفلاسفة والتلاميذ المؤمنين به أو المحاصمين له . ولا يساورني - كما ساور البعض - أي شك في حقيقة شخصية سقراط من حيث هو معلم وفيلسوف ومناضل ورحل قيم وأخلاق . لكن يساورني الشك فقط فيما يُنسب إلى سقراط من آراء بعضها قد يكون لأفلاطون ؛ وفيما يُنسب إلى أفلاطون من آراء بعضها قد يكون لسقراط . وما عدا ذلك فإن سقراط حقيقة تاريخية تنتصب هامة في حركة الأحداث التي استطاعت تغيير وجه أثينا . ولو كانت مصادرنا عن سقراط محصورة في تلميذه أفلاطون وحده ، إذن لأمكن الطعن في حقيقة شخصيته . أما وإن مصادرنا عنه غير محصورة في تلميذه أفلاطون فقد أصبح من العسير علينا قبول المحجج والذرائع التي تنفي وجوده .

وهكذا فإن مصادرنا عن سقراط ستة تختلف قوة وضعفاً باختلاف أصحابها ومنزلتهم العلمية والاجتماعية ولكنها تتفق جميعاً في أن من يتحدثون عنه ليس شعباً من الأشباح وإنما هو إنسان من لحم ودم يأكل ويشرب ويناقش ويمشي في الأسواق كسائر بني آدم وإن كان شان بين أبناء آدم .

وهذه المصادر هي :

أ - أرسطوفان ، ب - أفلاطون ، ج - أكيثوفون ، د - شدرات من علفات هيدون وإيشين تلميذَي أفلاطون ، هـ - روايات شعبية شعوية ، وسوحر القول في كل واحد من هذه المصادر .

أ - فأما أرسطوفان - وهو أشهر شعراء الكوميدي في عصر سقراط - فقد كتب قصة مثيرة عنوانها ( السحاب ) وقد مثَّلت على المسرح الأثيني سنة ٤٢٧ ق م ونجد فيها أن سقراط صاحب مدرسة يعلم صناعة المعالطة

هذا شخص وقع في الدّين ولا بد من وفائه ، فيذهب إلى مدرسة سقراط يتعلم صاعاً اليان ليتخلص من الدّين أمام المحكمة ، ولم يكن سقراط صاحب مدرسة ولكن أرسطوفان اتخذ عنواناً على السفسطائيين لشهرته في أثين ولعراة أطواره ، وتعد هذه المسرحية أقدم أنواع الهجاء الذي وُجه إلى سقراط والدّعة . وهناك شبه إجماع بين النقاد الآن على أن أرسطوفان لا يهيم تصوير حقيقة سقراط بقدر ما يهيم أن يتخذ منه مادة للفكاهة ، فحلت به وبين خصومه السفسطائيين ونسب إليه ما شاء له خياله المجنّح أن يسب . لقد أساءت هذه المسرحية إلى سقراط إساءة بالغة إذ جعلت الكثيرين يعتقدون أن سقراط كان سفسطائياً بل من فحول السفسطائية ، ولعل دخول سقراط في حوار مع السفسطائيين كما كان يجاور غيرهم للرد عليهم وإحاض حججهم ، ونظراً إلى الصلة التي أسلفنا أنها كانت بينه وبين بروتاغوراس عظيم السفسطائيين ، بل بينه وبين سفسطائيين آخرين - أقول لعل هذين السبيين هما اللذان سؤلاً لأرسطوفان أن ينزل ويضع في هذه الزلة التاريخية . لقد كان أرسطوفان معادياً لسقراط وكان يُكنّى له حقداً دفيناً ، كما كان يكره السفسطائيين الذين خرجوا على القديم وكان هو أحد المتعصبين للقديم . ، ولا ننس أيضاً أنه شغب قبل ذلك على انكساغوراس صديق برقليس وأثار عليه الجباهير من أجل خروجه على المأثور . ولئن دل كل ذلك على شيء فإنما يدل على صحة الوجود التاريخي لسقراط وإن كان ذلك لا يصلح بطبيعة الحال لأن يكون مصدراً موثقاً يُركن إليه من مصادر فلسفة سقراط . ومهما كان حكم أرسطوفان على سقراط فإن هذا الحكم إن كان يمس جانباً واحداً فقط من جوانب حياة سقراط ، فإنه لا يمس في شيء أساس الوجود التاريخي لسقراط .

ب - وأما أفلاطون فإن مؤلفاته هي أوثق المصادر التي إنما كُتبت عن سقراط، وقد رسمت هذه المؤلفات أجمل صورة وأدعاهما إلى الصدق . ولعل أقرب هذه المحاورات إلى شخصية سقراط وأدقها تصويراً هي المحاورات التي تلت وفاته مباشرة . ومن هذا القسم المحاورتان (الدفاع عن سقراط) و(أقربطون) .

وهناك قسم آخر من محاورات أفلاطون عرض لذكر سقراط ولكنه لا يوحى بالكثير من الثقة ، لأنه لم يُكتب بروح البحث التاريخي الموضوعي بقدر

ما كُتِبَ بروح البحث عن المثل الأعلى للرجل الفاضل . وشتان بين وصف ما هو كائن بالعمل وبين ما يجب أن يكون . فإن أفلاطون في هذا القسم لم يكن رائده تصوير سقراط على حقيقته كما فعل في القسم الأول الذي كتبه على أنه تأريخ لأستاذه ، وإنما كان رائده فيه رسم صورة لثل أعلى يجب أن يفندي به الشر جميعاً ويكون لهم نور هداية . وفي هذا القسم تدرج ( المأدبة ) و ( فيدون ) و ( تيتياتوس ) و ( برمنيدس ) . بل لقد تنبه سقراط إلى مبالغات تلميذ أفلاطون وهو لا يزال حياً يرزق . يؤيد ذلك قول ديوجين اللاطوسي : « يقولون إن سقراط حين سمع أفلاطون يقرأ ( ليزيس ) صاح قائلاً : أي هرغل ! ما أكثر الأكاذيب التي يتقوها عليّ هذا الشاب ! ذلك أن أفلاطون [ في هذه المحاورة ] قد أطلق سقراط بأشياء كثيرة لم ينطق هو بشيء منها » .

ج - وأما أكرينوفون فقد ترك لنا ( مذكرات ) Memorabilia عن سقراط كتبها بعد وفاته بنحو ثلاثين عاماً . وهو مفكر ضعيف تقصر به مداركه عن فهم سقراط وتحليل شخصيته والوصول إلى أغوارها . كما أنه لم يلزم سقراط طوال حياته بل لقد فارقه في أخصب سني حياته ، وهي الأعوام الأخيرة من عمره ، إذ كان خارج أثينا . وهو نفسه مشايخ قصير النظر للمدرسة الكلبيين الذين كُتِبُوا عن سقراط صورة مشوهة جداً حتى لتكاد أن تكون صورة كاريكاتورية مضحكة . ولهذا جاءت ( المذكرات ) ناقصة مبتورة لم تستطع السمو إلى مستوى الرجل الكبير . كما أن أرسطو بعد ( المذكرات ) من القصص الموضوعة أو الأحاديث الخيالية التي يردد سقراط في أكثرها آراء أكرينوفون نفسه . وإذا كان هذا الأخير قد صدق فيما نقله عن سقراط ، فإن كل ما نستطيع أن نقوله في هذه الحال هو أنه غني بجميع كل ما يُنسب إلى المعلم من سخافات التي لا ضرر فيها ، لكن ذلك لا ينفي أبداً أن الكتاب على عيوبه يظل قريبة إضافية ندية تؤكد صحة الوجود الحقيقي التاريخي لسقراط ، فهذا الكتاب لا تكمن أهميته في جزئيات الأفكار التي يتضمنها بقدر ما تكمن في الدلالة الكلية لهذه الأفكار . وهي أن سقراط شخصية تاريخية حقيقية شهدت أحداث أثينا في فترة معية من تاريخها ، بل صممت بعض هذه الأحداث وكانت جزءاً فاعلاً في تطورها ، بحيث أن أثينا ما قبل سقراط هي غير أثينا في حياة سقراط ، وهذا حسناً في تحقيق شخصية سقراط . وأما التفاصيل فهي مسألة ثانوية تافهة لا تقدح في الوجود التاريخي لسقراط .

د- وأما أرسطو الذي لم يعرف سقراط إلا من طريق الروايات التي كانت شائعة في المدرسة الأفلاطونية ، فلم يبق لنا عما كتبه عنه سوى يضع شذرات متناثرة هنا وهناك ، ولكنها تكفي لتكون وثيقة تاريخية ذات دلالة خاصة ، ويسري عليها ما يسري على أرسطوفان وأكزينوقون . وفصلاً عن ذلك فإننا ندين لها بمعرفة ما كان يقصده أفلاطون فيما كتبه عن حياة سقراط ، وما يرمى إليه من وراء الصورة الرمزية التي ينبغي أن تحتل ، وما كان يريد به من بسط مذهبه هو على لسان سقراط ، إذ لولا أن أرسطو أضاء الطريق أمام الباحثين المحدثين لاختلط عليهم الأمر في هذه المسألة ولعزوا إلى سقراط ما لا يرضى من القول أو الفعل أو التقرير .

هـ- وأما فيدون وإيشين تلميذَي أفلاطون فقد وصلت إلينا منها عن سقراط شذرات قليلة بسيطة كشفت لنا بعض نواحٍ من حياة سقراط كانت قديمة أن تغى بجهولة لولاها . ولذلك لا نجحد أهميتها ، فقد أضاعا وثيقة جديدة إلى جملة الوثائق والقرائن الأخرى التي تعزز الشخصية التاريخية لسقراط .

و- إذا كانت المصادر السابقة ، لا تُنكر أهميتها ، فإن الروايات الشعبية التي عثر عليها الباحثون مثبتة في مؤلفات الأبيفوريين ثم في كتب مورفويوس من رجال الأفلاطونية المحدثة - أقول أن هذه الروايات مشكوك فيها وليست موضع ثقة من المؤرخين ، لأنها تصور سقراط تصويراً سيئاً لم يقره أحد من معاصريه أو من أحلافه الثقات . ومع ذلك فإننا من حيث الدلالة الكلية ودون الخوص في التفاصيل والجزئيات ، لا نخلو من الأهمية ، من حيث هي فريضة قوية تصب في قناة وجود سقراط ، ونحذر من الحذفقات المضيضة التي تروق للنقاد المتطعين المغرمين بالتعلق بأذيال كل غريب وطريف على طريقة « مخالف نعر » .

والحق ، أن كثيراً من تاريخ أثينا وأحداث أثينا القرن الخامس قبل الميلاد لا سبيل إلى فهمها أو تحليلها إذا تجاهلنا جاذبي حقيقة وجود رجل عملاق اسمه سقراط . ولا يفوتنا قل أن نختم الحديث عن وجود سقراط أن نشير إلى دليل هام أورده نيلور في كتابه ( عقل أفلاطون ) The Mind of Plato لا يكاد يكتفه أي شك مؤداه أن أسلوب الحوار في كتب أفلاطون كان إحياءاً لترعة فلسفية تعود في أصلها إلى المحادثات السقراطية التي كانت تجري في أحياء أثينا بحثاً عن المعرفة ( ص ٣٠ ) فكفاكم يا هؤلاء تشكيكاً في سقراط وبى حقيقة

## أخلاقه وشيئله وسجاياه :

كان سقراط مثلاً للصبر وتحمل الآلام . وحسبه أن يحتمل روحاً شرسة سيئة الطباع إلى حد لا يطلق ، فكان يقابل ذلك بصدرٍ رحب ووجه طلق وصبر جميل . ومن أقواله فيها : « إني مدين لسوء طباعها بفضيلة الصبر » . ولم يقتصر أمره على ذلك ، بل لقد غرس في نفوس أولاده منذ نعومه أظفارهم احترام هذه الأم وإجلالها .

وكان شجاعاً لا يُبالى الأرزاء والنكبات . فعندما التحق بالجنش كان مثلاً للجرأة التي تنطلق إليها النفوس الكبيرة وتجدُ جاهدة في البحث عنها ولا تكاد تبلغها . وقد رحب بالموت فعلاً حين وقف الموت مع الحق في صفٍ واحد ، وببذ الحياة نذ النواة حين اعتنقت الباطل والضلال .

كان جَم النشاط ، غني النفس ، قوي الأخلاق ، انتصب مُعلماً للناس مرشداً لهم ، يتجول في الشوارع بحثاً عن رجل حكيم . ولكنه لم يجد أثراً لمثل هذا الرجل . فكل أولئك الذين تحدث إليهم لم يكونوا يعرفون شيئاً ، ولكنهم كانوا يعتقدون أنهم يعرفون كل شيء . أما هو فقد كان شديد التواضع حتى لقد استعظم كلمة حكيم تُطلق عليه حين تبأت له بها كاهنة معبد دلفي فقالت إنه « أحكم رجل من أثينا » . ففسر هذه النبوءة بأنه إذا كان له من ميزة على باقي قومه فهي أن هؤلاء يدعون المعرفة وهم لا يعرفون شيئاً ، وأما هو فهو يتفوق عليهم في أنه إذا كان يعرف حقاً فإنما هو يعرف شيئاً واحداً فقط وهو أنه لا يعرف شيئاً . هنا تكمن حكمة سقراط الوحيدة ، وهذا هو المعنى العميق للنبوءة المذكورة . وإذا كان لا بد من استعمال كلمة ( حكيم ) Sophos في حقه ، فالأولى أن يقال إنه يحب . للحكمة Philo-Sophos .

وكان لا يستكف عن أن يتحدث مع أي إنسان مهما كان قليل القدر ، جاهلاً فقيراً ، أو وضعياً خيباً ، فيعقد حواراً معه لتثقيفه والسمو به وتسيهه إلى ما يكمن فيه من قوى والطاقات ، فالتقى معدن العلم ، والحوار كفيلاً باستخراج هذا العلم . إن مقصده الإنسان ، وغايته الإنسان ، ورسالته خدمة الإنسان ، أي إنسان ، بصرف النظر عن وضعه الاقتصادي أو الاجتماعي أو

الثقافي . حسب المرء أن يكون إنساناً يقبل عليه سقراط ويث فيه روحه ويعيد إليه رواقه . كان تعليم الحكمة في رأي السفسطائيين حرفة شريفة ، فعدا في رأي سقراط واحداً وطنياً تفرضه رسالة دينية أوحى إليه بها الصوت الداخلي الذي كان يسمعه في مختلف الظروف والمناسبات ، وهو ما يسمى ( هاتف سقراط ) لقد ذهب معه لتعليم شبان أثينا الأخلاق دون أن يتناول أجراً عن هذه الرسالة التي نذب معه إليها وهو الفقير الذي يحتاج إلى الدرهم يرزق به عياله ويخفف به من نقمة زوجه . ولكي يعول أسرته اتخذ من نحت التماثيل حرفة له ، ولكنه لم يكن نحاتاً نابغاً فكسدت بضاعته . أما حاجاته الخاصة فكانت في غاية البساطة . فكان في وسعه أن يعيش على كسرة من الخبز وحبات قليلة من ثمر الزيتون وجرة من النبيذ . لقد تحرر إلى حد لا يصدق العقل من داء التملك الويل وكان يقول دائماً : « ما أكثر الأشياء التي لا أحتاج إليها » . وكان يشعر دائماً أنه غني في فقره حتى إن زوجه غدت لا تطيق الحياة معه .

ويبدو أنه كان متهاً بحب القبيادس الشاب الارستقراطي الجميل . وقد اعترف سقراط بحبه له في محاوره ( المأدبة ) . غير أن خطاب القبيادس في المحاوره وهو يصف سقراط وعلاقته به يجعله بريئاً من هذه التهمة ، وإنما هو الحب العذري ، الحب الأفلاطوني السامي ، الحب تقديساً للجمال ، لا لقضاء وطر وتحقق شهوة . فليس في أخلاقه ما يشين ، ولو كان في هذه التهمة أي نصيب من الصحة لما قصر خصومه في التشيع به ، ولكانت ثغرة ينفذون منها إلى تحطيمه ، ولكن الرجل كالطود أمتع من أن تناله تحريضاتهم واعتراءاتهم .

ورغم اتهامه بالإلحاد والكفر بأله المدينة فإن محاوره ( الدفاع ) لا تترك مجالاً للشك في أنه كان متديناً بل عميقاً في تدينه ، فهو يؤمن على طريفته الخاصة ، ويعترف بأن إيمانه هذا أسمى في معناه من إيمان أولئك الخصوم المفرصين الذين يتجرون بأله الشعب وهم أبعد الناس عن الإيمان بها . لقد أنفق حياته كلها في تقوى الله وإلزام الخير ، وهي حقيقة تمنحه أعظم الرضى وقد أدخل شيئاً جديداً كل الجدة في التجربة الدينية ، وهو الجمع بين الحكمة والقداسة ، وطر إلى الأخلاق والسياسة على أنها جزء من الدين ، لا الدين الأسطوري ، بل الدين العقلي الذي ينبع من القلب وينبثق من الوجدان ، ويعتمد على التأمل والنظر . إنه لا يؤمن كما يؤمن بنوقومه بوجود عدد كبير من

الآلهة المتناهرين فيما بينهم ، المتناحرين كالبحر لا هم لهم إلا اجتلاب المصالح والإنحراف بالأهواء والشهوات والمناكح ، بدلاً من أن يكونوا مثلاً أعلى وقدوة صالحة ، ليسيروا الناس على منهاجها .

لقد علم سقراط شيان اثنين أن العقل أئمن ما في الوجود وأن اللذة التي يجتنيها الإنسان من المعرفة أشهى ثمرة يعلم بها في حياته وأطيبها على الإطلاق . لقد ألهم مشاعرهم شغفاً بالمعرفة ، وأوقد في أفئدتهم حب الحكمة ، فتعلقوا به أكثر من تعلقهم بأبائهم والتفوا حوله يصيخون إليه السمع ويتدبرون أقواله وهذا مما أسخط الآباء عليه وعلى أبنائهم فثاروا لفض الاشتراك بيه وبين أبنائهم ، أجل لقد فرق بين الابن وأبيه وصاحبه التي تؤويه فتألبوا عليه من كل جانب وتآلب معهم جميع الذين في قلوبهم مرض .

والخلاصة إن أحسن تعاليم سقراط كانت حياته ، وأحسن منها موته شهيد الحق والخير والمبدأ . لقد كانت حياته نضالاً مستمراً في سبيل ما يؤمن أنه حق وإيمان بالإنسان . لقد كانت حياته ملحمة فذة لمحاربة الفساد والقضاء على الأوهام والأكاذيب والأساطير ، وبجهوداً متصلة لفهم الإنسان وإسعاده وإغنائه . لقد كان سقراط فذة متحركة من الأخلاق وشعلة وضياء وقودها الأخلاق . وكلما أوغلنا في شخصية سقراط ازددنا اقتناعاً بأننا نخترق عالماً من الأخلاق .

### فلسفة سقراط

إذا كانت هذه المصادر - ما خلا المصدر الثاني - تكمن أهميتها في دلالاتها الكلية دون التفاصيل الجزئية ، فإن المصدر الثاني - أفلاطون - تكمن أهميته في التفاصيل وإن كانت لا تخلو من الدلالة الكلية ، فقد نقش أفلاطون لسقراط صورة لا نسيى بلعت من الحيوية مبلغاً يصعب معه الشك في صحتها . ومع ذلك فإن عبقرية الفنان لا بد أن تترك أثراً سلبي على الوصف التاريخي لصاحب الصورة . ثم إن آراء سقراط كما يبدو في ( المحاورات ) آراء قد ألف الناس مستتها إلى أفلاطون نفسه . فإذا حذفنا من ( محاورات ) أفلاطون كل ما يُنسب إلى سقراط ، فلن يبقى لمؤلفها شيء تقريباً . ومع كل هذه التحفظات يظل أفلاطون أوثق مصدر لنا ، المصدر الذي لولاه لما أمكننا أن نقول كلمة واحدة بخصوص آراء سقراط التفضيلية ولا أن نفرس تأثيره في عدد كبير من



رجال أثينا الأجلاء ، كلا ولا أن ندرك السبب الذي يقف وراء سوررات السخط وفوررات الغضب التي أثارتها دعوته . وعلى كل حال ، إن هذه المصادر جميعاً يكمل بعضها بعضاً ، وهي متواطئة كلها على تعزيز شخصية سقراط والإمالة عن حجاج فلسفته . في اتجاهها العام وخطوطها الأساسية ، إن لم يكن في تفاصيلها الدقيقة .

كان الناس قبل الحركة السفسطائية يسلمون بصحة الحقائق والأخلاق وثبوتها مستقلة عن الإنسان ، ولكن أحداً لم يُعن بإقامة الدليل عليها لأن أحداً لم يشك يوماً في صحتها . فجاء السفسطائيون وأخضعوا هذه الحقائق وهذه الأخلاق لنقد العقل ، رغم تشكيكهم في أمر العقل ودعوتهم الصريحة إلى الاكتفاء بالحس ، وهذا من مفارقاتهم . فانهار البناء كله أو كاد جملة واحدة ، وكلما جاء سقراط على موعد ليصلح ما اختل ويعيد ما انقصر ، ويرفع قواعد البناء من جديد ، فشمر عن ساعد الجهد وقذف نفسه في محيط الفلسفة الهائج المتلاطم . لقد أراد أن يُعيد الأمر إلى نصابه ، ولكن على أساس جديد ، يستبدل بالتصديق الساذج ، العلم والمعرفة اليقينيين ، وقيم على أنقاض فوضى الحس ، نظام العقل وصرح الحقيقة .

كان كل شيء في بلاد اليونان يؤخذ بتحول كبير ، وكان السفسطائيون أرهاصاً بهذا التحول بل شحنة أعطت دفعة كبيرة لعملية التغيير . فقد كانت أثينا قد أصبحت مركز الفكر اليوناني بعد حرمها مع الفرس . ولكن كانت أثينا في حاجة إلى قائد يحقق التغيير . أما الشعراء فقد كان حل ما يسعهم تقديمه لا يعدو بعض القصص والأساطير التي قد تحمس شغاف القلب مؤقتاً ولكنها لا تبحث على التفكير الطويل فضلاً عن أن تؤثر في السلوك الدائم . وأما السفسطائيون فقد قصرُوا في تعليم الناس الخير والفضيلة أيما تقصير . كما لم يقدم رجال الدين أكثر من شعائر ومناسك وطقوس . بضاعة مزحاة في بضاعة مزحاة فلا بد من فيلسوف يكشف الزيف ، لا بد من معلم للأخلاق ومرشد للسلوك ، وقائد تاتر يتقدم المسيرة ، وكان سقراط كل ذلك بل أكثر من ذلك ، حقن له أن يتولى بنفسه كل ذلك ! .

هذا وهلفة سقراط إنما تظهر في كتابات أفلاطون الأولى على أرجح الظنون . وهي محاورات الشباب . فهي المحاورات التي حاول فيها أن يدافع

عن سقراط وأن يسجل ذكره ، وهو لم يتخلع عليه فيها بعد تلك الصورة المثالية التي عُرفت له في الكتابات اللاحقة . فهي قريبة العهد بسقراط يغلب عليها الرواية والمحاكاة بلا تكلف ولا خيال . وهذا ظاهر في محاوره ( الدفاع ) و ( أقريطون ) و ( أوطيفرون ) . كما يتسب إلى هذا الطور أيضاً المحاورات التي يظهر فيها أثر سقراط واضحاً وأثر المنهج السقراطي ، وهو المنهج الذي أراد سقراط أن يحدد به مفهوم المعاني الشائعة ، ومن هذه المحاورات ( حرميدس ) ، وهي خاصة بتعريف الحكمة العملية ، و ( لآخيس ) ، وهي خاصة بتعريف الشجاعة ، و ( ليزيس ) وهي تدور على موضوع الصداقة ، ثم الكتاب الأول من ( الجمهورية ) ، وهل أفلاطون كان يريد فيما يُظن أن يجعل من هذا الكتاب محاوره مستقلة باسم السفسطائي الثائر ( ثراسيماكوس ) . وينتهي هذا الطور بمحاوره غورجياس وبانتهاء رحلة أفلاطون إلى سرقطة بصقلية . ويمكن أن يضاف إلى هذا الطور أخيراً الصفحات التاريخية من محاوره ( فيدون ) كما أن لأرسطو نصوصاً قليلة - ولكنها صريحة - من شأنها المساعدة على تصوير شخص سقراط إن لم يكن كما هو في الواقع فعل الأقل على وجه قريب من الواقع ( راجع في هذا الصدد كتاب أفلاطون للدكتور عبد الرحمن بدوي صفحة ٩٥ م بعدها ) .

إن فلسفة سقراط التي يمكن استخلاصها من هذه المحاورات الأولى هي القول بوجود حقيقة ثابتة ، وبالتالي بوجود مبادئ مستقلة عن الأشياء المحسوسة ، ثم بوجود نظام للخبر يربط هذه المبادئ بعضها ببعض ويجعل منها نظاماً متيناً متأسكاً . وسيدف أفلاطون هذه النتائج إلى غاياتها القصوى . ومن هنا سيطلع علينا بطريقة المثل ، وهي النظرية التي تجد بدورها الأولى في تعاليم سقراط .

هي مواجهة السفسطائية التي تكفي بالمعرفة الحسية وتسكر المعرفة العقلية ، يقول سقراط أن المعرفة الحقيقية هي المعرفة التي تتجاوز العالم المحسوس إلى العالم المعقول . ولما كانت التجربة عاجزة عن الدخول ما إلى هذا العالم الأخير ، فمن الضروري الإيمان بوجود قوة عليا فينا قادرة على المعرفة مستقلة عن الحواس واسمى من الزمن ؛ وبحيلة سبقت هذه الحياة الدنيا حصلت فيها النفس على الحقائق الأبدية ؛ وأخيراً الإيمان بعقوبات إلهية للنفس التي

نرفض الاستماع لتعاليم المبادئ الخالدة وتسلم للقائدين الأعمىين الرعة واللدة ونحن نعلم أن كل هذا هو الأفلاطونية ، ويكون سقراط بذلك قد نشر تعاليمها قبل أفلاطون .

والحق الذي لا جحمة فيه أن المصوص تنقصنا لكي نقطع في هذه المسألة برأي حاسم ونقدم لها حلاً لا نزاع فيه . وأبسط ما يمكن أن يقال في هذا الموضع إن سقراط قد حذس بكل هذه النتائج التي عرف أفلاطون وحده فيها بعد أن يجلوها ويعطيها كل أبعادها . غير أن موقف سقراط العمي وسلوكه نفسه يعبران عن هذه النتائج ويعرضانها على كل ذهن رائد الوصول إلى الحق .

### موقفه من العلوم

والآن نسأل : إلى أي حد كان سقراط يهتم بعلوم الطبيعة والرياضة والفلك ؟ وما هو موقفه منها ؟ .

إن الرأي السائد هو أن سقراط يحقت البحث في هذه العلوم وينفي كل فائدة يمكن أن تُجني منها . فمن واجب الإنسان ألا يزيد على القدر الذي يهتدي به منها في حياته . أما فيما عدا ذلك فإن هذه العلوم بيداء واسعة يضل فيها العقل ، فكلما كُشف سرا بدت له أسرار ، وكلما حل لغزاً غامضاً لاح له لغز جديد أشد غموضاً . ولكن يبدو أن هذا الرأي مبالغ فيه . فإن مسرحية ( السحاب ) لأرسطوفان ، وكذلك قطع كثيرة من محاورات أفلاطون تعارض شهادتي أكرسيوفون وأرسطو اللذين أنكرا أي اهتمام لسقراط بعلوم الطبيعة . فأرسطوفان بصورة وهو يبحث في الظواهر الجوية على طريقة ديوجين الأبولوني ، ويجادل في الأشياء الإلهية والأشياء الخاصة بالعالم السفلي . كما يصوره أرسطوفان أيضاً يقيس قعرات البراغيت بعناية مضحكة وكأنه مهتمس أهوس محنون بعقله لونة . وأما أفلاطون فإنه يريتنا سقراط مشاركاً في مناقشات علمية ومسطقية دقيقة تبحث في العلك والموسيقى وعلم أصول الكلمات *etymologic* كما يبدو في محاورتي ( هيدون ) و ( مينون ) . إن سقراط كان على إلمام لا بأس به بعلم الهندسة ، وهذا ما مستشه في محاورتي ( مينون ) أيضاً ، فضلاً عن أنه كان على علاقة وثيقة معص العيشاغوريين . وهناك أخيراً شيء مؤكد في ثقافة سقراط وهو أنه قد عاش في وسط

تدور فيه مناقشات تبحث في ماهيات الأشياء وما سيُسمى فيها بعد المثلث والصور . ولئن دل ذلك كله وكثير غيره على شيء فإنما يدل على أن سقراط لم يكن بعيداً عن الحركة العلمية في عصره ، وبالتالي لم يكن في مستهل حياته على الأقل بمصر الخوص في المسائل الطبيعية أو يؤثر البقاء بمثاى عنها . وما لنا نذهب بعيداً إذا كان سقراط نفسه يعترف في محاورته ( فيدون ) أنه كان في صباه « شديد الرعة فيما يُسمى بالعلم الطبيعي من أبواب الفلسفة » ( محاورات أفلاطون ترجمة د . زكي نجيب ٢٥٦ ) ، وظل يتناول بالبحث أشياء الأرض والسماء حتى افتتن بها ، وكان لا يفي يَفُتّق نفسه بالنظر فيها ، ثم بان له أخيراً أنه عاجز كل العجز عن هذه البحوث التي فُتّن بها « إلى درجة عميت معها عيني أن ترى الأشياء التي كنت أحسبني وبحسبي الناس علماء بها علم اليقين » كما يقول ( المصدر السابق ٢٥٧ ) .

والحق أن رجلاً من معدن سقراط لا يمكن أبداً أن يكفر بالقلم ولا شغف بالبحث عن الحقيقة . ولئن بدا هذا النص الذي ورد في ( فيدون ) يتعارض مع ما جاء في ( دفاع سقراط ) من أن هذا الأخير لم يُعِنْ بعلم الطبيعة ، فمعناه في أرجح الظن أنه عاجز عن الوغول فيه وسبر أعماقه لا سيما وإن الطبيعيين لم يتفقوا على مسألة من مسائله ، فنبذه وأعلن الحرب عليه ، وأكد أن الإنسان يجب أن يربأ بنفسه عن الإشتغال به وتحصيله ، ذلك لأن عالم الطبيعة من صنع الآلهة ، فهي وحدها التي تستأثر بمعرفته . ولذلك فقد حرّمت الآلهة على الإنسان أن يُقبل على هذه الدراسة وأن يتدخل فيها لا بعينه . ومعنى هذا أن الطبيعيين يبحثون في الكون يخالفون حكم الآلهة كما يقول بوترو في كتابه ( دراسات في تاريخ الفلسفة ) . بل إن الإعتدال على العلم الطبيعي للوصول إلى الحقيقة فيه إضرار بالعقل نفسه ، وتهديد له : فالمعرفة الصحيحة لا يجوز التماسها في العالم المحسوس . لأن العالم المحسوس هيهات أن يكون مصدراً للحقيقة ، وإنما مصدرها عالم آخر غير هذا العالم يهر وجهه النظر فيصاب بالعمى ( انظر المحاورات صمحة ٢٦٣ ) . ومن يدري ؟ فلعل هذا المزوف عن العلم الطبيعي قد حاء بعد إعلانه في نص ( فيدون ) السابق العجز عن الخوص في هذه السحوت .

وهكذا رضى سقراط متابعة هذه العلوم بعد أن باشرها وجرب حظها فيها وبدلاً من أن يتجه إلى دراسة علم الطبيعة . فليحكف على دراسة نفسه وقد شححه على هذا الإنجاء حكمة قديمة كانت منقوشة على معبد دلفي هذا نصها

« إعرف نفسك بنفسك » فاتخذها شعاراً له وقاعدة لفلسفته . فالنفس الإنسانية وحدها - لا الكون - هي الجديرة بالتأمل والبحث والنظر ، وما عدا ذلك فهراء في هراء . فقل أن يعمل الإنسان الكون ليس الأخلق به أن يبدأ بترتيب مرله وشؤبه الخاصة ؟ وبدلاً من أن يحاول فهم الأشياء التي لا سبيل إليها أما كان حليقاً به أولاً أن يتصدى للأشياء التي يستطيع السيطرة عليها ؟ ولعل سقراط في تلك الفترة المذكورة من حياته قرر التخلي عن اهتمامه القديم بالعلوم الطبيعية والإنصاف بكمه المهمة إلى دراسة الإنسان . ويذكر ول ديورانت في موسوعته العظيمة ( قصة الحضارة ) أن سقراط كان في شبابه قد درس العلوم الطبيعية مع أرخيلائوس ، فلما كبر ونضج عقله عدل عنها معتقداً أنها أسطورة خادعة ولم يعد يهتم بالحقائق أو بأصول الأشياء بل وجه كل عنايته متدنّلاً إلى القيم والغايات ( الجزء الثاني من المجلد الثاني صفحة ٢٣٤ ) فأي قيمة أعظم من قيمة النفس ؟ وأي غاية أسمى من البحث في الإنسان ؟ فكل معرفة تهمل الإنسان ستمضي بالطبيعة لتلمس أصلها وغايتها وعلّة حدوثها ، فإنما هي معرفة ناقصة لا تأتي بخير . وبدلك نوفق بين الأقوال المتعارضة إلى سقراط ، هذا إذا أصررنا على هذا التوفيق ، أي على أن نكون سقراطيين أكثر من سقراط نفسه . نعم لقد تناقض لسقراط ، وما يضيره في ذلك ؟ وهل سلم عظيم قبله أو بعده من التناقض ؟ بل هل نسلم نحن في حياتنا اليومية من التناقض ؟ وهل نظام الحياة والعالم وحدة منسجمة ، متناسقة ، كقواعد المنطق ؟ ألا كفوا عن هذا السخف ؟ فالإنسان في أساسه كان متناقضاً ، كما يقول برديثائف ( الحلم والواقع ) ، الترجمة العربية ، مكتبة السائح ، طرابلس ، لبنان ١٩٨٥ ، صفحة ٣٧ ) انظر أيضاً كتابنا ( من الفلسفة البوذية إلى الفلسفة الإسلامية صفحة ٦٤٧ - ٦٤٩ ) .

حوار سقراط :

كاد سقراط أكثر تواضعاً من الفلاسفة الأولين الذين ادعوا معرفة الكون والغوص على حقائق الأشياء ، فإذا هم يناقض بعضهم بعضاً دون أن يصلوا إلى شيء ذي مال . أما هو فقد اكتمى بأن يحرص فلسفته في معرفة كل واحد من نفسه ، وأكد أن هذه المعرفة هي الأساس الأول لكشف أسرار هذا العالم وحل المعازر . وفي هذا يقول : ليست الحقيقة خارج نفوسنا ، إنما هي في داخلها . أو على الأقل إنما نجد في داخل نفوسنا القضايا الكفيلة باكتشاف هذه الحقيقة ،

وعلى هذا الشعار « اعرف نفسك بنفسك » أقام سقراط فلسفته .

وكان له منهجان في البحث يختلف أحدهما عن الآخر باختلاف المخاطبين . فاما الأول فهو الذي كان يستعمله مع طلبته ومريديه الذين يأتون إليه يستمعون الحقيقة وذهنهم خالٍ منها ، فيتخرج بهم في المحسوس إلى المعقول ، ومن وسائط الأشياء المادية ، إلى النظريات الفلسفية المعقدة ليُدْخِلهم على معرفة أنفسهم بأنفسهم والخصوص على لآلتها وما عسى أن تتطوي عليه من منازع الخير والحق والجمال ، فعن معرفة الإنسان نفسه هي الشرط الأول للوصول إلى الحكمة وإلى تحقيق السعادة .

وكان يسلك في ذلك طريق الحوار ليبين للناس مقدار ما يعيشون فيه من أوهام ، وكيف السبيل إلى طرد هذه الأوهام . ثم يعمد بعد ذلك إلى بناء المعرفة الحقيقية القائمة على الإستنباط وتحديد الماهيات . فهو يسعى إلى استخلاص فكرة عامة مشتركة تتخذ أساساً لما يتلوهما من حوار ، وذلك بتقديم أمثلة حسية في غاية البساطة ، مأخوذة من واقع الحياة يتلو بعضها بعضاً ويمكن لجميع الناس أن يفهموها . فهو يرى أن المعارف مذخورة في طوايا النفس ، وأن الحوار الهادئ المتين كغليل بالكشف عنها . وكان سقراط طوال هذه العملية لا يفتر عن التحليل والتشبيه وضرب الأمثلة واتباع جميع وسائل الإقناع المختلفة الأخرى لكشف خبايا النفس . هذه هي عملية التوليد التي تنسب إلى سقراط ، وهو يشبه ذلك بما تقوم به أمه القابلة وهي تهم باستخراج الجنين من بطن أمه ، أو بما يقوم به أبوه السمات وهو يستخلص صورة التمثال من قطعة الرخام . فالعلم يكمن في النفس كمن النار في الحجر . هذه هي عقيدة سقراط . وليس كالحوار ما يقدم زناد النفس . فالعلم ينبت بين اثنين كما يقول أجدادنا .

وإذا كان سقراط يستعمل المنهج السابق مع ملائذ الصادقين المخلصين الذين يطلبون الحق ويلتزمون أهله ، فقد ادخر لأدعياء العلم والمستكرمين وأعداء الحقيقة منهجاً آخر يكشف زيفهم ويفضح سترهم . وكان يقسمه إلى مرحلتين : الأولى سلبية وفيها يجاري خصمه ويستدرجه إلى مواقع الخطأ ويعريه داليل على له . ولا يزال به كذلك حتى تزل به القدم ويكون عبرة لكل أمك أثيم فيأخذ بتلابيبه ساخراً متهاكماً ، حتى يحرقه عليه ويثير ثائرتة ، فيجرح عن

طوره وتريد حجته نهائياً ومنطقه اضطراباً وتناقضاً . وعندئذ لا يسعه إلا التسليم والإسلام . وهنا يعد سقراط نفسه سعيداً لأنه نجح في كشف حقيقة حصمه وانتزع الأباطيل من نفسه . وهذا غاية ما ينبغي سقراط ، لقد حقق ما يرمي إليه من سحرته اللادعة التي كان يُصلي بها خصومه بلزاً حامية إنه لم يفعل ذلك الخبث في نفسه ولا لأذى يريد أن يلحقه بخصمه ، وإنما اشعاه هدايته وإصلاح ما فسد من نفسه وزاف في أحكامه . وهو لهذا يقول - على حد ما أورد حايه وسياي في كتابها ( تاريخ الفلسفة ) : « الحرية هي التي تخلصنا من الخطأ ، ونهيء عقولنا لقبول المعرفة ، وهي أمضى سلاح يُشهر على الأناجيل والأصائل » ( ص ٩٩٢ ) .

إذا انتهت هذه المرحلة بسلام وحقق سقراط أغراضه بدأت المرحلة الثانية ليستأنف مع عريمه بحث الموضوع الذي كان مطروحاً للنقاش من قبل ، وهي المرحلة الإيجابية التي يرمي سقراط من درائها إلى شفاء النفس المريضة وملئها بالمعارف الصحيحة بعد تطهيرها من الرينغ والضلال . فبدأ عمله من جزئيات بدئية تقوم على أبسط قواعد المنطق وأصحها للوصول إلى نتائج معهولة وحقائق تنبثق من طبيعة الحوار لم تكن بالحسبان . ولهذا يقول سقراط : « إن مهمتي هي مهمة القابلة . . . فإنني أستطيع بمعرفتي قدر نفسي أن أبهر الخبيث من الطبيب ، فانزع الثاني من الأول كما تنزع القابلة الحنين من الرحم » .

وعلى كل حال ، إن سقراط يريد إشعار الخصم المستعجل بالجهل والفراغ . وهذا الشعور كما يجلله سقراط يرمي إلى تحقيق نتائج مشمرة لا إلى مجرد التشفي والإنعاش وزرع الشك والباس في الميوس ، وهذا في نظر سقراط هو الشرط الأساسي للوصول إلى الحرية الحقيقية . فالحرية لا تكون إلا بشعور النفس باستقلالها الذاتي ، وهذا الاستقلال هو الشرط الأول والأساسي لتطهير النفس وشعائها من أدرانها .

### المعنى الكلي

لم تتكون الفلسفة التصويرية الحقيقية عند اليونان إلا ابتداء من سقراط ، حين استطاع أن يكشف وجوداً آخر غير الوجود الحسي . هو الوجود الذهني ، أعني وجود التصورات . فإن الأقدمين لم يكتشفوا طبيعة هذا النوع الجديد من

الوجود وهذا ما يؤكد أرسطو أيضاً في ( ما بعد الطبيعة ) حيث ذكر لنا أن سقراط الذي كان يتناول في دروسه مسائل الأخلاق حصراً - لا الطبيعة بأسرها - بحث بالإضافة إلى ذلك أيضاً - [ المعنى ] الكلي [ أي الوجود التصوري ] ، كما أنه هو أول من وجه التفكير إلى صحت الحدود ( ١ ) ( ٢٩ ) . فقد كانت الفلسفة قبل سقراط يغلب عليها الإشتغال بالمائل الطبيعية اشتغالا مادياً جافاً ساذجاً يعتمد على الفطرة والسياسة أكثر منه على المنهج والطريقة . فلما جاء سقراط رأى أن ما اتخذه الفلاسفة السابقون وسيلة لحل عقدة الكون لا يصلح أن يكون موضوعاً للعلم . لقد حاولوا العلم من طريق ما لا يصلح أن يكون موضوعاً للعلم . ولا مخرج من ذلك إلا باكتشاف الموضوع الحقيقي للعلم ، فهو الوسيلة الوحيدة لكشف أسرار الكون . فالمعرفة بالجزئيات هي معرفة مبتورة ناقصة لا تُغني من الحق شيئاً ، أما الذي يُغني حقاً فهو المعنى الكلي والعلم الكلي والمعرفة الكلية . فالكلي l'universel هو الأصل وهو المبدأ لحصول المعرفة ، وبغيره لا تكون معرفة حقيقية . هذا هو مذهب سقراط في المعرفة وهذه هي فلسفته فيها . لأنه فقط بهذه الحركة يمكن اقتناص ماهيات الأشياء . فالمعرفة الحقيقية إنما هي معرفة الماهيات ، والعلم يجب أن يقوم على إدراك واضح للماهيات . وهكذا يكون سقراط قد نقل مركز الثقل في المعرفة من معرفة الأجزاء المادية الفجة والجزئيات المحسوسة الساذجة إلى معرفة الماهيات الكلية ( انظر كتابنا من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية صفحة ٩٦ ) .

وقد اهتم سقراط كثيراً باكتشاف المعنى الكلي أو الماهوي أو الماهية . تأمل وأطال التأمل في المراحل التي تقطعها المعرفة قبل حصولها لدى الفرد ، فرأى أن الذهن البشري لا يبالغ في أثناء تفكيره الشيء المادي الفج الذي تدركه الحواس ، وإنما هو يبالغ الصورة التي انتزعها منه . وكذلك رأى سقراط أن الصورة نفسها لا تعني العقل لذاتها ، بل للعلاقة أو العلائق التي تقوم بينها وبين غيرها ، إذ هذه العلائق وحدها تتكون القاعدة الكلية التي إنما يصعب عليها لا على الجزئيات - حكم العقل ، لأن الجزئيات متفرقة لا يمكن أبداً التوصل بها إلى الحقائق العامة فضلاً عن الحقائق الفلسفية . فالفهم في المعرفة الفلسفية هو النظر إلى الأشياء في ماهيات وفي نسبة الماهيات بعضها إلى بعض وهذا ما يُسمى بالدialektik ، بمعنى البحث في صلة الأحاسيس والأنواع بعضها ببعض من أجل الوصول إلى تحديد صحيح لماهيات الأشياء ، ومعرفة الماهيات الحقيقية



التي هي العلم عماء الصحيح . فالطبيعة الخارجية لا تؤدي إلى أي معرفة ، وإنما وراء هذه الحزئيات الخارجية صور تصل بينها روابط أو علاقات معروفة تدعى بالمفاهيم الذهنية التي منها تتكون الكليات العامة الجديدة بالتعريفات والحدود الشاملة .

كانت آراء الفلاسفة الذين سبقوا سقراط في نظرية المعرفة - إن صح أن عندهم نظرية في المعرفة جديدة بهذا الاسم - مقصورة على المعرفة لعامة ففيلسوف عوراس وهرقليطس وبرمنيدس وديمقريطس رغم تحليفهم في أجواء الفلسفة العقلية المجردة فإنهم جميعاً لم يتعدوا في آرائهم وأظهارهم المعرفة لعامة . أما المعرفة العلمية التي هي أساس كل علم وكل فلسفة ، فمحس مديون بها لسقراط - وسقراط وحده - لأنه هو أول من فصل الكلام فيها . فقسم المعرفة إلى معرفة عامة شعبية ، ومعرفة علمية فلسفية ، ومعرفة حسية ومعرفة عقلية ، وجعل الثانية أساس كل معرفة وشرطاً لكل فلسفة . فهو في تصديده للسفسطائيين ومجادلتهم في اثبات حقائق الأشياء ، أبان لهم أن الحواس وإن كانت تخدعنا في العرضيات ، فإن وراءها عقلاً يفحص ما تنقله إليه فحس ناقد بصير لا يخدعه البهرج الباطل ، وأن هناك عبر العرضيات التي تخدع الحواس حقائق كلية لا تختلف فيها العقول . فإذا كانت الحواس تختلف في لون الإنسان أو طوله أو قصره ، فإن جميع العقول لدى جميع العقلاء لا تختلف في حقيقة الإنسان الكلية ، وهي أنه حيوان ناطق . وكذلك سائر الحقائق الكلية الأخرى ، ومنذ سقراط فقط وعلى يد سقراط بدأ البحث في الحقائق الكلية وتواصل وأصبح بالتالي مذهباً فلسفياً .

### الحل أو التعريف

كان سقراط في صراع دائم مستمر مع السفسطائيين ، ولذلك لم يدحر وسعاً لتعدد الألفاظ وإزالة ما عسى أن يكون فيها من غموض واعتباط ، حتى لا يطمع الذي في قلبه مرض ، ويسر في غيّه كل من يتحرر بفوضى الألفاظ وبهام المعاني . ولذا كان كلما تحدث إلى أحد سأله . « to ti » ما هذا ؟ ماذا تعني ما تقول ؟ حدد عباراتك ، فإن أكثر الألفاظ لها معاني فضاعصة لم تستقر عن مدلول واحد ، بل هناك اشتراك في الألفاظ واشتراك في المعاني والدلالات من الممكن استغلالها بكل سهولة لأغراض مختلفة . . . وقد أعاد السفسطائيون

كثيراً من هذه القوضى التي أراد سقراط أن يضع لها حداً .

لقد كان سقراط بحق أول علماء المعاني وأول واضح لعلم المعاني . فقد كان يشرح للناس الذين يتحدث إليهم خطر استعمال الألفاظ الضحمة أو الألفاظ المحددة التي تضطرب معانيها في أذهانهم . فإذا أردنا أن نتناقص مناقشة محددة ، يجب أن نحلل أحكامنا ونحدد المقدرات التي نستعملها ، وبذلك ما نريد أن نتحدث عنه بغاية الدقة وال ضبط . كما ينبغي أن نصف الأشياء التي نعالجها فنحاول أن نعرف العلاقة بينها وبين الأشياء الأخرى . وهذا يقتضي رسم كل لفظة وتحديداتها . وعندها يمكننا أن نتقدم خطوة خطوة بالاستقراء epagoge ، أي بسرد جميع الجزئيات التي يجب معالجتها ، ونستخلص منها النتيجة المنطقية التي تنطوي عليها . فلا قيمة لأي جدل إذا لم يكن فيه تحديد للألفاظ أو تصنيف للمعاني ، ولا جدوى من المناقشة إذا لم تكن نعرف على أدق وجه ممكن ، الموضوع الذي نتحدث عنه .

كذلك كان أكبر هم سقراط حفز تلاميذه على التمييز بين الأفكار واختيار الجيد منها بمنطق العقل ، وحضهم على عدم الخضوع لرأي الكثرة وإملاء السلطة عند إصدارهم الأحكام وتقويم الأمور . فالرأي العام لا يصلح أبداً أن يكون محكاً للحقيقة ، والعرف الشائع لا ينبغي أن يتخذ دليلاً على حجة رأي أو بطلان فكرة ، وإنما بالعقل - وبالعقل وحده - نمحص الآراء والأفكار ونحلل العقائد وتقتصص المعاني .

ومعنى هذا أن العقل هو سبيل المعرفة لا الحس ، فإن الحواس تختلف باختلاف الأفراد ، بل باختلاف الحالات في الفرد الواحد ، وأما العقل - وبشعير أدق معاييرها الثابتة - فهو علم في الناس جميعاً . فلا يكفي - كما قلنا مراراً ولا نمل أن نقول - لمعرفة شيء ما أن نفتصر على وجوده الجزئي المحسوس المتغير ، بل يجب أن نصل إلى معرفة وجوده العقلي الثابت أي إلى ماهيته في ذاتها ، أو إلى حده الكلي ، والمعنى واحد . ذلك أن العقل يستخلص من أوصاف الجزئيات وعوارضها المحسوسة - بالاستقراء والتحليل والمقابلة والمقارنة والمعارضة والديالكتيك - الإعتبارات أو المعاني الكلية الثابتة منها ، كالمبادئ والواميس وصور الأنواع وحدود الأشياء وماهيات الفضائل . ولما كان هذا الإعتبار العقلي العام جاعلاً للمخصائص الثابتة في كل نوع من الموحودات أو في

كل فرد من أفراد ذلك النوع ، فقد صح أن يكون تعريفاً لها، وعدا مائثا  
مقياساً دقيقاً لحقيقتها . وبعبارة أخرى إن الماهية ثابتة في الموحودات ومن  
الممكن التوصل إليها بالحد الذي هو مجموع الصفات الذاتية للشيء، المعروف

وإذا كانت ماهية الشيء هي لا تتغير ولا تتبدل ، فحقائق الأشياء  
ثابتة والعلم بها متحقق . وبذلك يكون سقراط هو واضح فلسفة المعاني أو  
الكليات والمؤسس الحقيقي للمعلم . لأنه - كما يقول أرسطو الذي يبدو أنه أخذ  
هذا التعبير عن أفلاطون تلميذ سقراط - أول من طلب الحد الكلي طلباً مطرداً  
بطريق الإستقراء . كما يمكن القول أيضاً إنه هو - لا أرسطو - المؤسس الأول  
للمنطق، لأن المنطق لا قيام له بغير مبحث الحدود والكليات والإستقراء  
والإستنتاج ، ولأن سقراط في رده على السفسطائيين هو أول من قال ببدا الهوية  
أو الذاتية ، أي إن الشيء هو هو (  $A = A$  ) إذ لا تنصل فكرة الحد عن فكرة  
الهوية . من هذا المورد ، ومن إشارات وأوليات متشورة هنا وهناك عند  
السفسطائيين سنبثق منطق أرسطو . ومن لرسطو ستلقى الأجيال المنطق ،  
ومن المنطق سيشتأ العلم الكلي ، وبالمطلق ينتظم التفكير وتستقيم طرائقه  
ومناهجه .

والخلاصة ، لا علم إلا للكلي ، أي لا علم إلا إذا كان موضوعه تحديداً  
المعاني ، وإقامة التصورات ، والوصول إلى الطائعات العامة أو الماهية الكلية  
المشتركة بين جزئيات كثيرة .

وأما السفسطائيون ، فإنهم - بحسب سقراط - لم يرتفعوا إلى مستوى  
المعاني أو الحقائق الكلية المطلقة ، بل لقد ظلوا يسكنون في حضيض الجزئي  
المحسوس . وحتى عندما قالوا بأن الإنسان مقياس كل شيء ، فإنهم لا يعنون  
بالإنسان الإنسان الكلي المطلق ، بل إنهم يعنون هذا الإنسان المشخص أو ذاك ،  
أي يعنون ريداً أو عمرواً أو بكرأ ، دون أن ينظروا إلى الإنسان بمعنى الحس  
الإنساني ، بل نظروا إليه بمعنى الفرد المحدد والمخصوص بزمان معين ومكان  
معين . وهم في نظرية المعرفة لم يقولوا مطلقاً أن الوجود الذهني هو الوجود  
الحقيقي الحدير بالمبحث والنظر - وما كان لهم أن يقولوا ذلك ما دام مذهبهم هو  
التجسيد الكامل للجزئي ولكل ما هو جزئي ، إذ الكلي لا يدخل في مصطلحاتهم  
ولا معنى له في منطق فلسفتهم ، وإنما الوجود الحقيقي عندهم هو الوجود العيني

المتغير المحسوس ( انظر كتابنا من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية صفحة ١٠١-١٠٢ ) .

وهكذا ، فإن سقراط - بتوجيهه الفلسفة هذا التوجيه - ديد - بما يتطرق إلى أشد قضايا الفلسفة تعقيداً وأكثرها خصوصية وانتاجاً ، أي مسألة الحقيقة المطلقة ومسألة الروابط الذهنية العامة التي هي - لا الجزئيات - موضوع المعرفة ولُبُّ لبائها . وسيكون هذا الإكتشاف أساساً لنظرية المثل الأفلاطونية ، وعصراً هاماً في المنطق الصوري الأرسططاليسي الذي ظل معيار الحقيقة زهاء عشرين قرناً أو يزيد ، بل سيمتد أثر هذا الإكتشاف إلى الوقت الحاضر ، إذ ستقوم عليه فكرة القانون الطبيعي ونظريات المعرفة على اختلافها والمذاهب العقلية الحديثة وفلسفة العلوم . كل أولئك عما تخمض عنه دماغ سقراط ووليد فلسفة سقراط ، ونعمة سابعة أفاء بها على الإنسانية تفكير سقراط ! .

وعلى أي حال ، إن اكتشاف المعنى الكلي والحد الكلي إنما يدين لسقراط ، وإذا كانت الفلسفة حتى الآن لا تزال تحب وتكاد تدور في حلقة مفرغة ، فإنها ستقفز منذ الآن بخطوات عملاقة تخترق العصور والدهور . ومع ذلك فإن سقراط لم يدرك الأبعاد التي ينطوي عليها اكتشافه الجديد ، فلم يستطع الإفادة منه ولم يستطع أن يمضي به إلى غاباته القصوى ، فهو لم يرتفع إلى إقامة مذهب منظم في المعرفة بين القواعد الرئيسة التي يسير عليها ، والمنهج التفصيلي الذي يجب أن يسلكه الإنسان في بحثه للماهيات . ومهما قيل في منهجيته فإنه لم يعتمد في حواراته على قواعد فلسفية محددة واضحة ، بقدر اعتياده على براعته هو في إدارة الحوار ، وفي استخلاص الماهيات بعضها من بعض وتصنيفها وترتيبها من جهة المصوم والخصوص . ومهما كان مبلغ تفوق سقراط في الحوار فإن هذا الحوار يظل غير كفء لتوليد أي معرفة جديدة وإن كان كفوءاً لإثارة الاعتراضات والشكوك التي من شأنها تنبيه الأذهان وإلقاء بعض الضوء على معالم الطريق .

وإذا كان سقراط لم يتقدم كثيراً في البحث في المبركات الكلية والماهوية ، فإنه قد أعطى القوة الدافعة الكبرى لهذا التيار الجديد . إنه يظل أول من أدرك ما يجب أن يكون عليه العلم ، ووضع اللبنات الأولى في الصرح العظيم الذي ما فتئ يعلو ويسمق ، وفي كل يوم يرتفع حجر جديد ، وفي كل يوم يظل على

أفني جديد . ( المصدر السابق ) .

## الأخلاق

كانت الفلسفة قبل سقراط - كما ذكرنا أكثر من مرة - لا تعبأ إلا بالبحث عن المبدأ الأول للأشياء وعن تفسير ظواهر الكون الطبيعية . ولكن سقراط وجه تيارها وجهة الأخلاق . وجعل البحث في الفضيلة جزءاً مهماً من أهم أجزائها . نحن لا ننكر أننا نجد لدى الشعراء والفلاسفة السابقين على سقراط والسفسطائيين بعض الاتجاهات الخلقية والإنسانية التي استمدوها من تجاربهم في الحياة العملية . إلا أن هذه الاتجاهات لا تصل أبداً إلى مرتبة الفلسفة الخلقية . فنحن لا نجد عندهم مذهب كاملاً في الأخلاق يتكون منه كل متناسق متلاحم تتسلسل أجزاؤها بعضها من بعض ويرتبط بعضها ببعض ، بحيث تسيطر عليه فكرة واحدة وينت فيه روح واحد . كما أن علوم السفسطائيين وإن كانت نعتى بالإنسان ، إلا أنها لا نعتى بيان الخير والغاية من السلوك ، فقد تركت الأخلاق في مستوى عملي فضلاً عما تنطوي عليه الأخلاق من نسبية وسلبية . وهذا ما يستدركه سقراط . فقد أرسى القواعد الأولى التي تصلح أن تكون في وقت واحد أساساً لنظرية علمية في المعرفة ولعلم الأخلاق العقلي . فالمعرفة إذا استبطنها واستخرجنا منها كل ما تنطوي عليه من إمكانات ومضامين فيها إلى غاياتها أصبحت أخلاقاً ، كما أن الأخلاق هي امتداد للمعرفة ، والأخلاق التي لا تؤسس على المعرفة - ليست جذيرة باسم الأخلاق . هذا هو موجز نظرية سقراط في الأخلاق . فالأحكام الخلقية عنده لا تتوالى كيفما اتفق ، بل هي تتتابع دائماً حسب نظام عقلي ثابت يأخذ بعضه برقاب بعض وتتلاقى حلقاته في تسلسل في المراتب يكشفه العقل وحده كما سئرى .

لذلك كان لازماً عليه أن يطبق ما توصل إليه في نظرية المعرفة على الأخلاق . يجب عليه أولاً لهدم النظرية السفسطائية تحليل المفاهيم الخلقية ليصل إلى فهم دقيق للمعاني الأخلاقية العامة التي تصلح لكل زمان ومكان ، إنه يريد إيجاد القوالب الأساسية أو الأشكال الأولى للخلقفة العقلية التي لا تتأثر بمزاج الرمان والمكان ، بصرف النظر عن المضمون الذي يختلف باختلاف الأفراد والجماعات والبيئات والثقافات والعصور والدمور .

ولا يستأ بهذا مثل ( محاورات ) أفلاطون . ولا يخفى أن ( المحاورات ) التي كتبها أفلاطون في عهد الشباب - وهي التي نجد فيها نفس سقراط - يكثر فيها البحث في تعريف القضايا - فمحاوره ( خرميس ) تحاول تعريف العفة أو الاعتدال ، كما أن محاوره ( ليسيس ) تهتم بتعريف الصداقة ، وأما الشجاعة فنعمى بها محاوره ( لاجيس ) . وهكذا أخذ سقراط في تحليل دلالات المعاني الخلقية حتى انتهى إلى تحديد خواصها الكلية .

فالفضيلة عنده هي أساس الأخلاق ، وإذن فلا بد أن يضع لها تعريفاً يقوم على إدراكنا العقلي لصفاتها المشتركة في جميع الأعمال الفاضلة . ولتحقيق هذه الغاية فقد كان تارة يصعد من الجزئيات إلى الكلّيات ، بعد أن يستقرها ويثبت من انصوائها تحت علم صفات عامة تجمعها كلها ، ثم يستخلص من ذلك قاعدة صحيحة يسلم بها الناس جميعاً . هذا تارة ، وتارة نراه يقبس بعض الجزئيات على بعض ، فينتج له من ذلك معيار يبلغ من الصحة حد الضروريات . فمن قبيل التعريفات الكلية التي كان سقراط يشغل بها نفسه تعريف الشجاعة مثلاً ، وهو التعريف الذي ورد في محاوره ( لاجيس ) كما ذكرنا . وفي هذه المحاوره يتضح جهل القادة العسكريين بالشجاعة الحقيقية . إنهم لا يفقهون - مع أن سقراط طلباً شرح لهم ذلك - أن الشجاعة صفة أخلاقية ، وأنها تفترض لتكون واعية ، صفة العلم ، أي العلم بالخطر الحقيقي ، العلم بما ينبغي ، أن نخافه أكثر من أي شيء آخر ، العلم بسلم القيم والعلم بالخير الذي يسمو على جميع القيم ، الخير الذي نقبل من أجله الموت . إنهم لا يدركون أن الشجاعة الحقيقية تختلف عن التهور المادي الساذج ، أنها تقتضي العلم بالخير في ذاته ، وبالتالي تقتضي العلم بالفلسفة ( ألكساندر كواربه : مدخل إلى قراءة أفلاطون صفحة ١٠٨ ) . وهنا يربط سقراط بين الشجاعة وبين الفلسفة ، لأنها تعلمنا الخير في ذاته ، وتعلمنا أنه ذلك المعنى الذي يسمو على الحياة . إن غاية هذه ( المحاورات ) أو أكثرها هو نعمى مثل تلك التصورات الشائعة ، ومحاولة البحث عن التصور الحقيقي ، والوصول إلى العلم الحقيقي بهذه التصورات .

وهذا الإدراك العقلي للفضيلة ليس غاية في ذاته ، إنما هو بطبيعة الحال وسيلة يتمكن بها الإنسان من أن يسلك في هذه الحياة سلوكاً فاصلاً نطلق عليه

أوصاف العvisلة حسياً أدركها العقل . لقد كان التبشير بالفضيلة وحمل الناس عليها هاحس سقراط الأسامي ، إنها الغرض الأول من فلسفته . وكان أول همه أن يقضي على مذهب السفسطائين المكرين لوجود الحقائق . وقد سلك في إدحاص آراء حصومه سبل الاستقراء . فيكفي أن يسوق عدداً من الأمثلة على لرحل لمأصل ويستخلص الصفات المشتركة بين تلك الأمثلة حتى يكون له معيار ثابت يقيس بهما أفعال الناس ويميز به خيرها من شرها . فإذا ما تم له ذلك قطع الطريق على كل سفسطائي متبجح . فالأخلاق عند سقراط حصن من دوحة الفلسفة لأن هذه الأخيرة بناء متين متكامل ترتبط كل لبنة فيه بالأخرى وتسلم كل درجة من درجاته إلى الدرجة الأخرى ، وليست مجرد تمرينات عملية هشة عرضة لهجوم السفسطائين وغيرهم .

غير أن سقراط لم يتم العمل الذي بدأه . فحسبه أنه كان أول من أدرك ما يجب أن يكون عليه العلم الأخلاقي ، ووصح اللبنة الأولى في البناء الذي سيرفعه تلميذه الفيلسوف أفلاطون وأرسطو . وهذا ما يبين لنا من الدور العظيم الذي اضطلع به سقراط في تاريخ الفكر الإنساني ، ويوفر الإعجاب الذي تشهد له به الأجيال المتعاقبة . لقد كان سقراط قنطرة عبر عليها العلم الإنساني من عهد إلى عهد ، من عهد الحقائق الخزنية القيمة التي تشد الإنسان إلى الأرض إلى عصر الحقائق الكلية التي وصلت بالعقل الإنساني إلى أوجه ، بحيث نستطيع أن نقول إننا بدأنا بسقراط تاريخ العقل الحقيقي ، وتاريخ العلم الحقيقي ، وتاريخ الفلسفة الحقيقية ، وتاريخ الأخلاق الحقيقية ، فتاهيك بالمعنى الكلي طريقاً إلى الحقيقة : أي حقيقة !

إن هذا المملاق الذي لا يفتأ يعترف بعمجه وجهله هو - من حيث يدري أو لا يدري - المعلم الأول للإنسان والمؤسس الحقيقي للفلسفة الخلفية القادرة وحدها على صنع الإنسان وإعطاء معنى لوحود الإنسان فلا شيء أهم من الإنسان ولا شيء أولى بالدراسة من الإنسان ، فإنما العلم الحقيقي عنده هو علم الإنسان وبالتالي علم الأخلاق ، لأن علم الأخلاق هو قمة علوم الإنسان أن روح أخلاق سقراط تتلخص في هذه الحكمة : اعرف نفسك نفسك أيها الإنسان . ومن هنا تنفجر علوم الإنسان .

## الفضيلة هي المعرفة

العلم الحقيقي في مفهوم سقراط هو العلم بالكلّي ، فلا علم إلا العلم بالكلّي ، وما ذلك إلا لأنه ثابت وواحد في الناس جميعاً . وأما الجرنبي فهو متغير لا يثبت على حال واحد ، كما أنه متعدد يختلف باختلاف الأشخاص والظروف والزمان والمكان . العلم الأول يعتمد على العقل ، والثاني يعتمد على الحس . ومن هنا حصومة سقراط للسفسطائيين . فهؤلاء يقولون إن الحواس هي وحدها السبيل إلى المعرفة ، وإن الإدراك الحسي هو أساس كل معرفة . ولما كان هذا الإدراك يختلف باختلاف الأشخاص كانت المعلومات التي ترد إلينا من قبله مختلفة أيضاً ، وإذن فلنستعرف من الحقيقة إلا هذه الصور المختلفة التي تقدمها لنا الحواس . فكانت رسالة سقراط أن يقوم ببناء المعرفة على العقل لا على الحس ، ليثبت ما أنكره السفسطائيون من وجود الحقائق الثابتة . فإذا كان الحس يُفرّق فإن العقل يُوحد ، وإذا كان الحس يختلف من إنسان إلى آخر فإن العقل واحد في الناس جميعاً ، فهو عام مشترك عند جميع أفراد البشر . وإذا كان الوجود في الخارج هو سبب الاختلاف والتغير والتعدد ، فإن الوجود في الداخل ، أو في الذات أو في العقل أو في النفس ، هو سبب الوحدة والثبات . وإذن فالوجود الحقيقي هو الوجود الواحد الثابت لا الوجود المتغير الذي لا يقع تحت حصر ولا يحيط به عدد .

ولما كان العلم الحقيقي هو العلم بالكلّي ، وكان العلم بالكلّي موجوداً في النفس ، فيجب علينا أن نلتزم في النفس إذن العناصر اللازمة لإقامة صرح العلم - كل علم . ولما كان العلم الحقيقي عند سقراط هو علم الإنسان لا علم الطبيعة ، وكان علم الإنسان ينبثق من النفس الإنسانية ، فإن المعرفة الحقيقية هي معرفة النفس الإنسانية .

ومن هنا تخليد سقراط للحكمة القديمة « اعرف نفسك بنفسك » ، على أن تكون معرفة عميقة مبتكرة على طريقة سقراط الخاصة به . « اعرف نفسك بنفسك » معاً أن يبحث المرء بعقله ويفحص في أعماق نفسه فيعلم أنها مستقر العلم والحقيقة ومنشأ الأخلاق ، قمة العلم والحقيقة .

إن معرفة النفس تؤدي إلى معرفة قواها ونزعاتها وميولها ، وهذا هو



موضوع علم النفس .

ومعرفة النفس تؤدي إلى معرفة جوهرها وأصلها ومصيرها ، وهذا هو موضوع علم ما وراء الطبيعة .

ومعرفة النفس تؤدي إلى معرفة قوانين التفكير الصحيح ونرشد إلى الصواب ، هذا هو موضوع المنطق

ومعرفة النفس تؤدي إلى معرفة طرق سلوكها وفقاً لما توحى به طبيعتها الخاصة ، وهي طبيعة الحق والخير والجمال ، كيف لا وهي مستقر الوجود العقلي ، أصل كل حق وخير وجمال ! .

ومعنى هذا أن الحق والخير والجمال من طبيعة واحدة ، فما يجمع بينها هو الإنساق والإنسجام والترابط والوحدة . فالحق خير وجميل لا يفصل أحدهما عن الآخر ولا يفهم أحدهما بغير الآخر . وكذلك الخير جميل وحقيقي ، ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك . فلولا أن الخير جميل ما كان خيراً ولولا أنه حق لكان كل شيء آخر إلا أن يكون خيراً . وكذلك الجمال حق وخير : اسمان لمسمى واحد ووجهان لعملة واحدة .

وهنا نصل إلى أساس النظرية الأخلاقية عند سقراط . فقد كان سقراط في أول أمره يشر بالفصيلة والأخلاق العملية في شوارع أثينا ويهاجم السفسطائيين مهاجمة عنيفة ، حتى عُرف بالعدو الأول للسفسطائية والسفسطائيين . ولكن هذه الفصيلة العملية التي يدعو إليها صقلت عقله وجعلت روحه ، فتدرج من ذلك إلى القول بأن الأخلاق يمكن أن تكون علماً يُدرّس ونظريات فلسفية تُعلم . فالأخلاق ليست متروكة للأهواء ، بل يجب أن يكون هناك قواعد ثابتة للعمل ، وفنٌ للحياة ، وحكمة تعتمد كلها على المعرفة والتعكير ولما كان جوهر النفس عند سقراط هو العقل ، وجوهر العقل هو الحق والخير والجمال ، لما كان أمرها كذلك كان العقل هو رائدها ، والخير هو وجهتها والجمال هو متعتها . لذلك عُرف عن سقراط قوله المأثور : « الفصيلة علم [أو معرفة] والرذيلة جهل » . غير أن العلم الذي تحقق به النفس فضيلتها ليس هو علم الطبيعة ، بل هو العلم الأخلاقي الذي يبين لها الخير ، أو هو الحكمة الإلهية كما يقول في ( الدفاع ) .

وهكذا فالعلم عند سقراط وسيلة لتحقيق الفضيلة وطريقة لتطهير النفس . وذلك أن العلم هو الذي يحدد قيمة كل شيء وهو الذي يبين أين يكون الخير وكيف السبيل إليه . ومتى حصل هذا العلم حصلت معه الفضيلة . وذلك لأن الذي يعلم علماً حقيقياً أن هذا العمل خير يعلم في الوقت ذاته أن من صالحه أن يفعله ، وإذن فليس من الممكن ألا يريد عمله ، لأن الإرادة لا تأمر بخلاف ما يأمر به العقل ، وليس عثارها أو خطئها إلا نتيجة لضلال العقل وزيفه . إذن متى علمنا أن هذا العمل خير أردناه ، ومتى أردناه فعلناه ، لأن كلاً منا إنما يطلب الخير لنفسه ، والخير إنما يكون متوافقاً الإرادة والعقل . ولذلك لا يقدم الإنسان على الشر باختياره ، بل لا يسهو أن يرغب فيه حين يعلم علماً حقيقياً واضحاً ما هو الخير . فإذا جنح للشر فهو إنما ينجح له لجهله به . فكل الشرور إذن ناشئة عن الجهل ، وجميع الخيارات مبعثها العلم . فلا أحد يكون شريراً بإرادته ، ومهمة العقل هنا إنما تنحصر في إنجاز هذا التكامل بين العلم والعمل وهذه الوحدة بين السلوك والنظرية .

فأساس الفضال جميعاً إذن هو العقل . فمثلاً أن الرجل الذي يحسن إلى إنسان آخر على سبيل التقليد لا على سبيل الحكمة والبحث والنظر، لا يُعدُّ فاضلاً في نظر سقراط لأنه لا يعرف حقيقة الإحسان والغاية منه . وكذلك الشجاعة التي هي في الظاهر أبعد الفضائل عن أن يكون الحافظ عليها العقل لا تخرج عن القاعدة العامة بل يسري عليها ما يسري على غيرها من الفضائل الأخرى . ذلك بأن أشجع الناس ليس هو أكثرهم شهوراً ، وإنما هو من يعرف ماهية الخطر الذي هو مقدم عليه، ويعرف ما هي الوسائل التي تؤدي إلى درء هذا الخطر . وهكذا سائر الفضائل فكلها يجب أن تستضيء بنور العقل . ويجب أن نلاحظ هنا أن طبيعة الفضيلة عند سقراط غيرها عند أفلاطون . فهي عند سقراط تصدر عن النفس التي جوهرها العقل ، وأما عند أفلاطون فهي تصدر عن قوة أخرى غير القوة العاقلة ، وهي القوة النغسية .

خاتمة .

وحلاصة القول ، كان سقراط يعتقد اعتقاداً راسخاً أن الإنسان لا يستطيع أن يعمل الخير إلا إذا عرف ما هو الخير ، أي إذا عرف الإدراك العقلي للخير . فالعمل الأخلاقي مؤسس على المعرفة ويجب أن يصدر عنها . فالفضيلة

تنصير المعرفة ، بل هي معرفة . فيستحيل أن تعرف الخير معرفة صحيحة ، من غير أن تعلمه ، كما يستحيل أن تعمل الخير من غير أن تعرف أنه خير . فيكفي في نظر سقراط أن تعرف ما هي الفضيلة حتى تتبعد عن الرذيلة وكل عمل فيجإ إما يصدر عن الجهل بالفضيلة ، لأن الإنسان لا يسهه إذا عرف الخير أن يعمل شراً ، والناس جميعاً يشنون الفضيلة ولو كانوا يختلفون في معها فالإنسان يريد الخير ويسعى إليه سعياً حثيثاً ، ويكره الشر ويفر منه جهده ، فمن عرف نفسه وعرف غيره بما هو إنسان جوهره العقل والحكمة أراد الخير حتماً ، ومن جهل نفسه وغيره انزلق في طريق الشر وضل ضلالاً بعيداً . فإذا أردنا إصلاحه وتقويم اعوجاجه من الواجب أن ندله على طريق الخير ليقبل عليه ، وعلى طريق الشر ليمتد عنه . فجميع الشرور ناشئة عن الجهل ، وكل الخيرات وليدة العلم . نعم قد ينخدع العقل وتفسد أحكامه ، على أن الأخطاء التي تنجم عن خداع العقل يمكن أن يتلافها كل من في مستطاعه أن يزن الأمور ويفسها ويقدرها تنديراً صحيحاً . وعلى هذا يصبح السلوك الواجب اتباعه في الحياة نوعاً من الموازنات أو الأقنسة المنطقية ، وبالأحرى ضرباً من الحكمة والتحليل المنطقي ، ولكن هل كل إنسان قادر على ذلك ؟ هيهات !!

« فليس ما يقع فيه الإنسان من الإثم ناشئاً عن خطأ في الموازنة . . ولا عن جهل بطبائع الأشياء ، إنما مشوه صداد في الخلق يحمل الإنسان على تفضيل الشر على الخير وهو عالم بها وبقيمة كليهما جميعاً ، فإن الشرير لا يجهل البتة ما أقدمت عليه يداه . ولكنه يسعى إليه وهو أسف . إنها هزيمة العقل أمام الخطيئة . لأنه إذا كان يجهل ما يفعل فليس مجرم ولا بمسئول لا أمام الناس ولا أمام الله . وحيث لا تكون الفضيلة والعلم متماثلين : فقد يعلم الإنسان ولا يعمل ، وقد يعمل بضد ما يعلم . . . فإذا كانت الفضيلة في الواقع هي العلم وجب على الإنسان أن يقتصر على مجرد العلم ليكون فاضلاً ، وبذلك تنصل الحياة الأخلاقية لتكون عملية نظر وتأمل ، كما يقول سانتهدير . ( نقلاً عن كتاب الأخلاق لأرسطو ) ترجمة أحمد لطفي السيد .

وقد رد أرسطو على نظرية سقراط رداً مقنعاً فقال :

إن سقراط جهل أو تناسى أن نفس الإنسان ليست مركبة من العقل وحده ، وتحيل أن جميع أعمال الإنسان خاضعة لحكم العقل وحده ولكن

هيهات ، فإن أكثر أعمال الإنسان محكومة بالعواطف والشهوات ، وإذ ذاك قد يحرف في الخطأ وهو عالم بما يفعل .

وهكذا فقد شكك الكثيرون منذ القدم في القيمة المطلقة لنظرية سقراط التي تقول بوحدة المعرفة والفضيلة ، وأوردوا عدداً لا يحصى من الشواهد التي تؤكد رؤية الناس للخير وعزوفهم عنه في نفس الوقت وغثلوا بقول الشاعر اللاتيني *Video meliora proboque deteriora sequor* « قد أرى الأفضل ولكي أتبع الأسوأ » .

ورغم أني لا أحب نقد الفلاسفة الذين أؤرخ لهم بل أدعهم بنقد بعضهم بعضاً ، فيتولى اللاحق بنفسه تصحيح السابق وتفنيد أقواله أو بعضها ، وبهذا الطريق تنمو المذاهب الفلسفية وتوضح ، فإن هذه النظرة هي من الشذوذ بحيث لم تترك لي خيار السكوت . ولذلك فالرأي عندي أن سقراط بتوحيده بين المعرفة والفضيلة يسلب الإنسان الإرادة ، وهي الأصل في كل أخلاق . فإذا لم تكن إرادة لم تكن أخلاق . فهو يكاد يقول بوجود علاقة ضرورية بين العلم والأخلاق ، أي هناك علاقة حتمية وجبرية بين طرفي المعادلة غابت عن سقراط . هذا ما تؤدي إليه أقواله عرف أو لم يعرف . فليت شعري إذا كان العالم عبيراً على العمل بعلمه ، فما فضله في هذا العمل ، ما دام لا خيار له ولا قدرة على أن يعمل بخلاف ما يعلم ؟ لقد انهزلت بذلك الأخلاق وفقدت معابها وروحها ومرر وجودها . أجل لقد فقدت جوهرها ولُبَّ لبابها ، فإذا عساه يتغي بعد ذلك منها ؟

ولعله مما يشفع لسقراط في هذه المسألة ، طبيعته الخيرة التي قد فاقت حدود التصور ، فأحسن الظن في الناس جميعاً وحسب الخير حفظاً مشتركاً بينهم لا بخلومه إنسان في كل زمان ومكان . لقد آمن بالجميع وأصرف في حب الجميع حتى لاعتقد أن عوائق بسيطة تحول دون اكتمال غموض الجميع ، وأن كلمة طيبة أو ملاحظة عابرة ، أو حكمة بارعة تكفي لشفاء الجميع ! لقد كان سقراط هماً إنساناً سادحاً حقاً . ولعله نسي أنه نصب نفسه معلماً للأخلاق ، في بلدٍ كاد القبيمون عليه تتعلم فيهم مشاعر الأخلاق . لقد نسي دساتيرهم ومؤامراتهم حتى لم يهاهم عيش إلا بمحاكمته محاكمة طائلة وإصدار الحكم بإعدامه فحلت هم الساح . لقد نسي حروب السلوبيونير ، ونسي أنه خاض حرباً صروساً في بلد

يقاتل فيه الإنسان موطنه الإنسان ، لا لقضية عادلة ، بل شفاء لعيط أو اشباعاً  
لحقد أو تحقيقاً لمغتم رخيم أو انتصار أجوف . . . أجل لقد غاب عن سقراط  
كل هذا وعاص في القلب الكبير ! لقد خلط بين مجتمع الملائكة الأطهار  
ومجتمع الشياطين الأشرار . وفي غمرة الإشراف الروحي الذي لا يفارقه -  
حسبها واحداً ، فالكل أطهار في أطهار ! فيا للطهر الذي لا يرى إبليس وقيله في  
وصح النهار ! .

## الفصل الثاني

### افلاطون



## حياته

هو أرسطوقليس ( Aristocles ) بن أرسطون ( Ariston ) وأفرقطيون ( Perictione ) . وقد أطلق عليه من قبيل السخرية لقب أفلاطون ( Platon ) أي العريض ، لامتلاء جسمه وعظم منكبيه وقوة بنيته . وُلد بأثينا وعاش فيها معظم سني حياته التي ناهزت الثمانين .

وهو من أسرة أرسطوقراطية غنية عريقة في المجد والشرف . نظم شعراً تمثيلاً وبرع في الغزل وكتابة المسرحيات، وتبحر في الموسيقى والرياضيات والبلاغة ، ومارس الألعاب الرياضية ، واشتهر بالسياسة بحكم قرابته وعراقته نسب . وعندما كان يتردد بين الشعر والسياسة لا يدري أيهما يختار طريقاً له في الحياة ، إذ افترق وهو في سن العشرين بالفيلسوف سقراط . فما كان منه إلا أن أحرق قصائده وترك النساء وتبع الفيلسوف الشيخ الذي استولى على جميع مشاعره .

انقضت حياته الأولى في الإضطرابات السياسية والأزمات الاجتماعية حارب في ثلاث معارك ونال جائزة في الشجاعة . ولما انتهت حروب الملويبير سنة ٤٠٤ ق م . وانكسرت أثينا وتحطم أسطولها العظيم ، سقطت حكومة أفرطيلاس ( Cnias ) رئيس الطغاة وعم أفلاطون ، فاستلم زمام الحكم من



بعده جماعة الديموقراطيين الذين قتلوا سقراط . فصدّم أفلاطون لقتله صدمة عيفة وكان في السابعة والعشرين من عمره . وقد خلّف لنا صوراً غير تاريخية - ولكنها رائعة - لدفاع سقراط وسجنه وإعدامه ، وذلك في محاوراته « الدفاع » و « أفيطون » و « فيدون » .

وموت سقراط تفرّق تلاميذه وغادر معظمهم أثينا إلى حين . فذهب أفلاطون إلى ميغاري حيث صديقه أفقليدس ثم إلى قورينا ( Cyrene ) (\*) ويطهر أنه سافر منها إلى مصر دارساً مستقصياً ، فأطلع على علومها وأديانها وتقاليدها ، وبقي فيها إلى أن وقعت الحرب بين أثينا واسبرطة ، فارحل منها إلى جنوب إيطاليا حيث استهواه مذهب فيثاغوراس واتصل بكبار مثليه ، ثم انتقل بعد ذلك إلى صقلية تلبية لدعوة تلقاها من طاغيثا ديونيسوس الأول ( Denys ) وارتبط فيها برباط الصداقة مع صهر هذا الأخير ديون ( Dion ) الذي أصبح فيما بعد أشدّ تلاميذ أفلاطون إخلاصاً في الأكاديمية . ولستا ندرى لأي سبب أراد هذا الطاغية المترف أن يدعو فيلسوفاً إلى بلاطه . لكن سرعان ما دب الخلاف والشقاق بين الفيلسوف والطاغية ، فنفاه عن متن إحدى السفن إلى جزيرة إيجينا ( Egeine ) حلقة اسبرطة ، وكان لا بد أن يصبح أفلاطون - وهو أثيني - أسيراً فيها . وظلّ كذلك حتى افتداه أحد القورينائيين وهو أنيقريس ( Anniceris ) ثم عاد سالماً إلى أثينا .

وفي مدينته ومسقط رأسه نراه ينصرف بكلية إلى تأدية الرسالة الحقيقية التي نذر نفسه لها ، وهي سقرطة الشباب الأثيني وتنقيفه وحسن توجيهه وتبليغه . فأنس في إحدى ضواحي أثينا - بالقرب من حدائق البطل أكاديموس - ما قد أصبح يُطلق عليه فيما بعد اسم « الأكاديمية » وما يمكن شيء من التجويز المفيد أن يسمى بأول جامعة . وهناك ألفى أفلاطون دروسه وألّف كتبه ، وكان لا يسمح بالدخول إليها إلا لمن كان مهندساً ، فقد نقش على بابها هذه العبارة : « من لم يكن مهندساً فلا يدخلن عينا » . وانتقلت الأكاديمية من بعده إلى وسط المدينة في مكان معروف باسم موضع بطلميوس وظلّت مزدهرة فيها حتى أمر يوسينيان بإقمارها نهائياً عام ٥٢٩ م .

وانقطع أفلاطون إلى الدرس والتعليم في الأكاديمية زهاء أربعين سنة

(١) وهي الآن قرية صغيرة تدعى قرنة في بركة بشمال افريقيا .

تحملتها رحلتان قصيرتان إلى صقلية بعد موت ديونيسوس الأول وانتقال الحكم إلى ابنه الأكبر ديونيسوس الثاني ، وذلك في محاولة لإقامة مدينة فاصلة ويطام مثالي في الحكم والعدالة ، فكان القتل حليفه . فلم يكن أمامه إذن إلا أن يفضل راحماً إلى بلده ويستأنف مهمته الأصلية وهي التدريس ، فأقدم على ذلك حتى توفي سنة ٣٤٧ ق . م عن عمر يناهز الثمانين .

### مجاورات أفلاطون :

إن أفلاطون مؤلف مكثار . ترك لنا عدداً كبيراً من الكتب وصلت إلينا كاملة لحسن الحظ . فهو من بين الفلاسفة القدماء أول فيلسوف تظل جميع كتبه محفوظة دون أن تسطو عليها يد الضياع . ولعل من أسباب ذلك الصورة الفنية الرائعة التي كُتبت بها . وليست المشكلة بالنسبة إلى أفلاطون مشكلة كتب مفقودة بقدر ما هي مشكلة كتب قطع النقد الحديث بأنها منحولة .

وقد صاغ أفلاطون جميع كتبه بأسلوب الحوار ، ما عدا مقالة « الحدود » ومقالة « الخير » التي يذكرها أرسطو ، ثم الرسائل الثلاث عشرة ، التي اختتم بها مؤلفاته بطريقة الكلام المرسل لا بطريقة الحوار .

وقد اتخذ أفلاطون من سقراط بطلاً لمجاوراته إلا محاورة « النواميس » فإنها تحمل من اسم سقراط ، إذ يسمي بطلها باسم « الغريب الأثيني » <sup>١</sup> فيغلب على الظن أنه هو سقراط نفسه أيضاً ، لأن مسرح هذه المحاورة جزيرة كريت ، وسقراط ليس من سكان هذه الجزيرة ، بل هو غريب عنها .

وقد اختار أفلاطون أسلوب الحوار لأسباب أهمها في رأينا أن الحوار جزء من تصوره للفلسفة ، بمعنى أن الحوار عنده - كما كان عند استاذ - هو الطريقة المثلى لاكتشاف الحقيقة . فالحقيقة كامنة في النفس كمون النار في الحجر ، معروفة لها منذ أن كانت في عالم المثل ، ثم غشيتها الغواشي ، ولا سبيل إلى إظهارها إلا باحتكاك الآراء والأفكار وإخضاعها لنقد الآخرين واختبارها بما تنطوي عليه من نتائج تلزم عنها . وقد تكون لأفلاطون بواعث أخرى لكن هذا الباعث هو في رأينا أهمها .

وحدير بالذكر منذ البداية أن هذه المجاورات قطعة فنية أكثر منها سجلاً تاريخياً للأحداث التي تأتي على ذكرها . فأفلاطون ليس مؤرخاً إنه مان ، إنه لا

ينقل لنا فيها الأحاديث التي كانت تدور بين المتحاورين نقلاً أميناً ، كما أنه لا يهتم بتنسيقها وربط الأفكار فيها ربطاً محكماً يجعل منها وحدة منطقية متسلسلة . فقلنا نعد فيها إنسجماً في الأفكار لو تسلسلاً في الرأي ، وكثيراً ما نقرر إلى نتائج لا تستلزمها المقدمات المطروحة وكثيراً أيضاً ما نتقل من موضوع إلى آخر انتقالاً قد يدخل السام في نفس القارئ ، بل هي لا تخلو أيضاً من الإشارات التي يناقش بعضها بعضاً . ماذا أقول؟ أخطاء تاريخية في كثير من المحاورات ففي أفلاطون يلتقي الفيلسوف والشاعر والكاتب القصصي المرحي والكوميدي في حيز واحد . انه يمزج الشعر بالفلسفة بالعلم بالفن بالأسطورة مزجاً يسكر ، فيه عذوبة ولذة وفيه متعة وسحر وتآلق . فالنفس تسيطر عنده على العقل ، والخيال أولى عنده من الواقع ، والحياة مقدمة على المنطق والمنهج .

والخلاصة أن أفلاطون يقدم لنا في هذه المحاورات صورة من الحياة ومن الحركة الجدلية بكل ما فيها من تمكك وتناقض وغرابة أكثر مما يقدم لنا منهجاً في التفكير واضح المعالم سليم الخطو خالياً من العيوب المنطقية والمقتضيات المنهجية . ولا يقتصر الأمر على هذا ، فحتى الأسطورة تشغل مكاناً هاماً من الحوار الأفلاطوني ، إنها سمة بارزة من سمات تفكير أفلاطون ، فهو لا يعنى ببسط المذهب بقدر عنايته ببحث الشعور بالحياة وبخلق جو ملائم يسمو فيه الخيال الشعري والعاطفة الحسنة والوجدان الفيض . ولن نفهم فلسفة أفلاطون إلا على هذا الأساس .

وعدد المحاورات التي بين أيدينا ستة وثلاثون ( بما فيها « الرسائل » التي تعد محاوراً تختتم بها مؤلفاته . ثمان وعشرون منها صحيحة النسبة إليه على أرجح الأقوال ، وست منحولة ، واثنان مشكوك فيهما . بل قد يبلغ البعض فيحذف معظم المحاورات . فقد ذهب شير شميديت Schearchmidt مثلاً إلى حذف سبع وعشرين محاوراً عذها منحولة أو من وضع أحد كتّاب الأكاديمية .

وهذه أهم المحاورات التي ثبتت صحة نسبتها إلى أفلاطون :

في الحق والباطل  
في العفة  
في الشجاعة

هيباس الصغرى  
خرميدس  
لاخس

أوثيديموس	في الحياة الفلسفية
غورجيلس	في الأخلاق والسياسة
مينون	في ان العلم تذكر
الدفاع	دفاع سقراط
أفريطون	في الخضوع لقوانين الدولة
فيدون	في خلود النفس
المأدية	في الحب
بروتاغوراس	في السوفسطائيين
الجمهورية	في المدينة الفاضلة
ثيتاتوس	في نظرية المعرفة
برمينيدس	في المنطق
السوفسطائي	في التعريفات
فيلابوس	في اللذة والحبر
السياسي	في وظيفة السياسي
طليماوس	في أصل العالم
النواميس	في تنظيم المدينة وهي استدراك
	لما ورد في الجمهورية

### فلسفة أفلاطون :

أفلاطون هو الفلسفة اليونانية كلها ، إذ تلتقي فيه عناصرها الأساسية والثانوية التي ورث بعضها أو كلها عن سابقه ، فجدها تجديداً كاملاً . فمن نجد لديه العنصر العقلي والعنصر العنفي والرياضي ، وعنصر الجدل والمناقشة ، والعنصر الديني الإلهي ، والعنصر الشعري والفني ، وأخيراً العنصر الأسطوري . وقد راجع أفلاطون بين هذه العناصر جميعاً ، وأعاد تكوينها وتنظيمها ، وأضفى عليها من أصالته وعبقريته السامقة ما حمل منها فلسفة خالدة تطاول الزمن وتنازع الخلود .

وسيورث ذلك كله تلميذاً عملاقاً كان دائماً على خلاف معه ولم يستطع يوماً استنساغ فلسفة أستاذه . فكم شذب أرسطو وهذب ، وكم بقع وصحح ، وكم أصاف وحذف ، وكم نخل واستصمى لينشئ لنفسه فلسفة جديدة أصيلة

نصم إلى فلسفة أستاذة التي استقى هومنها وعليها تبنى . فلم تكن فلسفة أرسطو لحظة عابرة في تاريخ الفلسفة اليونانية ، وإنما هي حركة ضرورية لإعادة الإسحاح إلى فلسفة غلبت عليها رؤى عالم المثل وأطيافه التي انتزعتها من واقعها الحسيب الحي وأحلت بالمعادلة المطلوبة ، لتجديد الفكر اليوناني الذي بلغ مع أرسطو قمة صعوده ، ثم بدأت عملية الإنحدار التي انتهت بأفلوطين والأفلاطونية المحدثة للتحويل بعملية الدفن . لقد انتهت أثينا ونحلت آمال وأحلام طالما علفت على أثينا ؟

إن فلسفة أفلاطون مزاج معقد يصعب تحليله والوصول إلى أغواره السحيقة . لذلك لم يكن من السهل التعرف إلى حقيقة فلسفة أفلاطون وإدراك معانيها . فهو لم يترك لنا أي فلسفة منظمة في أي باب من أبوابها ، وإنما ترك لنا مجموعة من المحاورات تتشابه فيها الموضوعات ويكثر فيها الإستطراد من مسألة إلى أخرى حتى ليتعذر في كثير من الأحيان الإنفاق على اسم واحد لكل محاور من المحاورات ؛ كما يتعذر في هذه المحاورات أيضاً - ولا سيما تلك التي ترجع إلى عهد مبكر - الفصل بدقة بين آراء أفلاطون وآراء أستاذه سقراط . فضلاً عن ذلك فإن هذه المحاورات إنما وضعت لجمهور يحب اللهم ويطلب المتعة ، فكانت المحاورات بالنسبة إليه غنى من حاجة كبيرة . وأما الفلسفة الحقيقية ، الفلسفة التي تعبر عن فكر أفلاطون وتنض بروحه وقلبه ، فلم يدونها فيلسوف الأكاديمية قط ، ولم يشغل نفسه بكتابتها ، وإنما وصلت إلينا عن طريق بعض تلاميذه في الأكاديمية ولا سيما أرسطو . ومع ذلك فلا غنى لنا عن الرجوع إلى المحاورات لأنه مهما قيل فيها فإنها تظل أثره الباقي ، أراد هو أو لم يرد ، وسواء شئنا نحن أم أبينا .

وعلى كل حال يرى أفلاطون أن الفلسفة لا تدون ولكنها إنما تنبثق من النفس وتتطير كما يتطير الشر من الحجر ، فهي تجربة نفسية أكثر منها حقيقة منطقية . إنها حال أكثر منها مقالاً ، لذلك فهي تستعصي على التعبير ولا يمكن للألفاظ أن تعصح عنها ولا للأمثلة أن توضحها ، ولا للتعريف أو الحدود أن تحيط بها ، إذ الألفاظ والأمثلة والحدود كلها وسائل ناقصة عن التعبير عما يصيق به نطاق التعبير . ولعل أقرب الموارد إليها هو الحوار بين الطالب والمرشد ، أو الحوار بين ذوي النفوس الفذة التي تجتمع بالإنفة وترتبط بالمحبة . هنالك تفتح الصبرة وتري زناد العقل ورأياً تتال فيه المعاني وتكشف الحقيقة كما هي فتهم

على القلب وتترك بالعيان المباشر . أجل إن الفلسفة الحقيقية لا تُعرف منظم الكلام وترتيب الحجج والأدلة المحررة بل بالدق ، والنق في الروح والهدف في المصدر . . . إذا أردنا استعمال مصطلحات الغزالي الذي هضم الأفلاطونية بأقنومها الأول والثالث دون أن يتخل عن أقنومها الثاني الذي أخذ منه بمقدار . وأمسك به بمقدار ومع أن أفلاطون لا ينكر أهمية المنطق والإستدلال والحجج ، فقد ظل يعتمد على الحس والبصيرة في كل تفكير يصدر عنه أو معرفة يقول بها أو حكمة يصل إليها ، أو قل هو يجمع بين الوجدان من ناحية والمنطق من ناحية أخرى في مزاج سحر أخاذ ، وكل هذا من أثر الفلسفة الشعرية والشعر الفلسفي المنشور في تفكيره . وهي فلسفة تتعاش أكثر عما تقرأ وتقتصر بالدق والكشف أكثر منها بالبحث والنظر . . . وكل من ذاق عرف .

فالفلسفة الإفلأطونية هي البصر بالخبر والحق والجمال وتأملها وانتقاش القلب والسر بها . إنها ضرب من التصفية المستمرة للنفس وتفرغها من شواغل المادة والعالم المحسوس والقيام على مجاهدتها وتطويعها وأخذها بالتفكير والنظر بالعلم والعرفان ، والدأب على ذلك حتى تنضج بالحكمة وتدر عليها اللذات العل ، وبعبارة أخرى ، إن هذه الفلسفة هي التشبه بالله بقدر الطاقة الإنسانية ، فيصبح المرء قدساً وعادلاً وحكماً ، كما يقول في « الجمهورية » ، « نيتائوس » ، ولا يكون الإنسان فيلسوفاً إلا إذا انبثقت الأفكار من نفسه وكانت معبرة عنه هو ، لا صدى لأفكار الآخرين .

هذا هو معنى الفلسفة عند أفلاطون . وأما وظيفتها فهي من لوازم معناها ، أي إنها تنحصر في إحياء النفوس وصقلها والأخذ بيدها حتى تنفدح لها الحقائق وتلتهم لها اللوازم ، لا أن تلتفها من أفواه الآخرين أو من صفحات الكتب وتردها أفكاراً ميتة لا حياة فيها . فالفلسفة إنما نجحاً بأصحابها ونموت بانفصالها عنهم ؛ فلا تكون طلاب موت ، بل لكن طلاب حياة

وقد عدد أفلاطون في « الجمهورية » مزايا الفيلسوف الحقيقي . والفيلسوف الحقيقي في نظره يجب أن يكون عيماً للحقيقة وذو رعة وقادة في معرفة جميع الموجودات ، مبعضاً للكذب ، عيماً للصدق ، ميلاً إلى احتقار اللذات الحسية ، غير مكترث بالمال ، شديد القناعة زاهداً في الحياة ماداً للشقاء ، شجاعاً أمام الموت ، بعيداً عن المتاد والمعجزة والكبرياء . ويجب

أن يكون أبصاً سامي المدارك حر الفكر قوي الخدس عادلاً دمث الطباع سريع  
الخاطر والذاكرة والحافظة ، محباً للجمال ، ذا فطرة موسيقية مشقة ، ومن لم  
توافر فيه هذه الصفات فلا سبيل إلى بلوغه الفلسفة .

### أقسام فلسفته

لقد كان أفلاطون شاعراً مفعماً الوجدان فيأص الحاطر حصب القريحة إلى  
حد يمنه من أن يقيد أفكاره أو أن يحدّها بحدود . فقد أثر كما مرّ معنا أن يقدم  
هذه الأفكار في صورة من الحياة والدفء والحركة أكثر من تقديمها بطريقة  
تعليمية أكاديمية أو في صورة مذهب نهائي كامل . فهو لم ينبع خطة منظمة ونسقاً  
متناسكاً يأخذ بعصه برقاب بعض . لذلك يجد الباحث صعوبة في عرض أفكاره  
في صورة منسقة أو تقسيمها وتبويبها ، لأن ذلك من شأنه تجميدها في قوالب  
متحجرة وحرمانها من سياقها الجياش الحي التدفق . ولكننا مضطرون إلى أن نفعل  
ذلك لأنه وسيلتنا الوحيدة لاستشفاف فلسفته . وشأننا هنا كشأن علماء الحياة ،  
فهم لا يستطيعون دراسة المادة الحية إلا بتحليلها إلى عناصرها الأولية ومعالجتها  
بمختلف الأحاض والمواد الكيماوية والطرق الكهربائية ، أي بإماتها أو عل الأقل  
بتشويبها . وكذلك الحال في تقسيم فلسفة أفلاطون . فهذه التخصيات من شأنها  
تشويه فكر أفلاطون وإماته . ولكن ما العمل إذا لم نكن لنا وسيلة أخرى ، كما  
لا تفهم الحياة إلا بتشويبها والقضاء عليها ؟ فإذا كان هو لم يفكر في إطار من  
المنطق ولم يلتزم خطوطاً صارمة مستفكر نحى عنه في إطار كثر به وسنلزم عنه  
خطوطاً لم يعترف بها ، عل ما في ذلك من المزاو . وفي نطلق هذا الفهم الحي  
لفلسفة أفلاطون يمكننا تقسيمها ستة أقسام هي :

- (١) نظرية المعرفة ، (٢) عالم المثل ، (٣) الطبيعة ، (٤) النفس ،  
(٥) الأخلاق ، (٦) السياسة . وسنبحث كل قسم من هذه الأقسام عل حدة .

### ١ - نظرية المعرفة

لعل السوفسطائيين اليونان هم أول من وضع مشكلة المعرفة في الفلسفة  
وصعباً حديداً . فقد كانت بحوث الفلسفة قبلهم مركزها الكون بأسره ،  
فأصبح مركزها عند السوفسطائيين هو الإنسان نفسه . ونادى السوفسطائيون  
بنظرية في المعرفة «إنسانية» ، فقالوا لا شيء موجود في ذاته ولذاته ، وكل ما هو  
موجود فإعما وجوده بالنسبة إلى الإنسان . وهذا معنى قول بروتاغوراس :

« الإنسان مقياس كل شيء » . والحقيقة إنما تُدرك بالإحساس المباشر نفسه ، أي إن الإحساس هو معيار الحقيقة . فالحقيقة هي ما تراه وتسمعه وتلمسه وتذوقه وتشمه . وإذن فإن معرفة الحقيقة ميسورة للناس جميعاً .

ثم جاء سقراط فقال إن العقل هو سبيل المعرفة لا الحس . إذ إن الحس يختلف باختلاف الأفراد بل باختلاف الحالات في الشخص الواحد ، وأما العقل فهو عام في الناس جميعاً . فهو وحده مستقر الحقيقة ومعياريها الصادق الأمين ، لأنه هو وحده الذي يستخلص الحقائق الكلية الثابتة لا الحواس . فكلتمه هي القول الفصل وما عداه باطل .

وأخيراً يأتي أفلاطون فيذهب في نظرية المعرفة مذهب أستاذه ويرى فيها رأيه ، لكنه يزيده وضوحاً ومضي فيه إلى غاياته القصوى . إنه يجعل « بالفعل » ما كان عند أستاذه « بالقوة » . وهنا يكمن وجه وبرر وجوه عقيدته . إن أكبر همه تنفيذ أقوال السفسطائيين في المعرفة ، ليقم على أمقاضها نظرية خاصة به .

وجدير بالذكر أن أفلاطون إذا كان قد عُني بكيفية تكوين المعاني والتصورات من طريق الحواس ، إلا أنه لم يبين الشروط العامة التي يكون بها المدرك صحيحاً ، أي إنه لم يبحث في نظرية المعرفة بحثاً حقيقياً يتجه أولاً وبالذات إلى بيان الشروط التي بها إنما تكون المعرفة صحيحة .

وهذا ينطبق أيضاً على أرسطو وجميع الفلاسفة اليونان . فمثل هذه المسائل لم توجد إلا في العصر الحديث ابتداء من لوك وميوم ، وهي التي توسع فيها كانط من بعد وضعها الصحيح . ولقصور الفلاسفة اليونان عن الوصول إلى شروط المعرفة الصحيحة فقد انساقوا كثيراً في الإستنتاجات السريعة من غير أن يكون في سبر الرهان ما يسمح بهذا الاستنتاج . وعلى أساس ما يستنتجون يضعون من المذاهب ما يشاؤون . فتجاربهم في هذا الباب ناقصة إذن ومعرفةهم لم تكن معرفة قائمة على الاستدلال الحقيقي رغم أنهم كانوا أرباب الاستدلال ؛ وبهذا يمتار الفلاسفة المحدثون من أسلافهم اليونان . لهذا توصف الفلسفة الحديثة بأن روحها النقد وطابعها التفرقة بين الذات التي تدرك والأشياء التي هي موضوع الإدراك لأن روحها البحث في المعرفة وإغناء نظرية المعرفة واستقصاء لها .

هذه ملاحظة عابرة أحيينا تسجيلها منذ الآن لتكون على علم ومبصرة



خصائص نظرية المعرفة عند اليونان واليونان التاسع بينها وبين نظيرتها في الفلسفة الحديثة .

وعلى كل حال ، فإن أفلاطون في نظرية المعرفة يضع لها درجته ميعرف  
ير ( أ ) الحس ، ( ب ) والظن ، ( ج ) والاستدلال ، ( د ) والتعقل

أ - فاما الحس فلا يصلح أن يكون سبيلاً إلى المعرفة الحقيقية ، كما أن  
المحسوسات لا تصلح أن تكون موضوعاً لها . فلو كانت الحقيقة هي ما يأتي به  
الحس لم تكن هناك حقيقة ، وإلا لكان ما يقوله أي إنسان عن العالم مساوياً في  
قيمتها لما يقوله أي إنسان آخر ، وفي أي طرف من الظروف ! فمن ذا الذي يفصل  
بين ما يقوله هؤلاء جميعاً ؟ وأي حقيقة موضوعية مطلقة يمكن الرجوع إليها لحسم  
الخلافا ؟

كلا ، ليس الحق هو ما يأتي به الحس ، لأن الحس إنما ينقل لنا الصبورة  
الدائمة والتغير المستمر ، إنه إنما يقدم لنا شيئاً من التغيرات الفردية المؤقتة . إنه  
إنما يدرك عوارض الأجسام وأشباحها ولا يصل أبداً إلى إدراك حقيقتها . إنه  
أول مراحل المعرفة ولكنه ليس كلها . فالنظر إليه على أنه كل المعرفة ، فيه  
إنكار للعقل من حيث هو ملكة خاصة مستقلة عن الحس قائمة بذاتها . فلو لم  
تكن لنا وسيلة للمعرفة إلا الحواس إذن لما كانت لدينا قط معلومات أو حقائق .  
فالمعلومات والحقائق ليست هي ما يأتي به الحس ، وإن كان الحس شرطاً في  
حصولها . إنها إنما تأتي من طريق الأفكار ومن طريق الصور المعيّنة والمعاني  
الكلية والمدرجات الشاملة . فالعقل يتلقى شيئاً من الإحساسات ثم هو يصوغها  
أفكاراً وصوراً ومعاني ومدرجات ، هذا ما يفتقر به عن الحس . ولو كنا لا ندرك  
إلا الأجهزة المحسوسة لكانت هذه العمليات مستحيلة وكان التكبير متعذراً .  
أجل إن العقل يدرك موضوعات الحواس على اختلافها فيركبها معاً ويصنفها  
بحسب ما بينها من أوجه التشبه ، ثم يعبر عن الصنف بأجمعه باسمه العام فكلمة  
« إنسان » مثلاً بطويي تحتها جميع الناس . وكذلك كلمة « حيوان » و « سائر »  
و « كتاب » و « ورقة » الخ . هذا هو الحد الكلي الذي تحدث عنه سقراط والذي  
لا يدرك بالحس ، وإنما يدرك بالعقل ، والعقل وحده ، وأهم خصائصه أنه يبقى  
ولا يتغير ولو انعدمت جميع الجزئيات المقابلة له . فالناس يولدون ويموتون ، ولكن  
« الإنسان » يبقى . وكذلك « الحيوان » و « النبات » و « الجهاد » . وكذلك أيضاً

المعاني الرياضية والأشكال الهندسية وجميع الصور العقلية ، فهي كلها أمكار  
سرمدة كاملة ، وإن كانت مقابلاتها الحسية زائلة فانية .

ثم إن الحس لا يقم لنا إلا « بعض » الصور ، فإذا بالعقل يستحضر  
« سائرهما » كلمع البصر : فتعلم مثلاً أن هذه التفاحة الحمراء غاذية طيبة  
المداق مع أننا لا نرى غير لونها . ونذكر أن في الغرفة إنساناً مع أننا لا نرى غير  
طرف يده في الشباك ، ونعلم أن البيت مأهول بالسكان مع أننا لا نسمع غير  
وقع أقدامهم ، ونفهم اللغة مع أننا لا نسمع غير قرع الأصوات

فالعقل هو الذي يجمع الإحساسات ويضمها بعضها إلى بعض ويعارضها  
بعضها ببعض ، ويدرك العلاقات القائمة بينها ويصدر عليها أحكاماً مغايرة  
للحس . فالجمع والمعارضة ( أو المقارنة ) وإدراك العلاقات وإصدار الأحكام  
ليست من أفعال الحس وإنما هي جزء لا يتحرأ من مفهوم العقل . إن  
الإحساس إنما ينبه العقل ويقدم له المادة الخام وهنا ينتهي عمله . إنه أداة العقل  
ولكنه ليس هو العقل . وإذن فليست المعرفة هي الإحساس ، وإنما هي حكم  
العقل على الإحساس .

ب - وكما لا يصلح الحس أن يكون معياراً وسيلة للمعرفة الحقيقية فكذلك  
الظن ( أو الرأي ) ، وما ذلك إلا لأن موضوعه المحسوسات المتغيرة لا الخائضات  
الثابتة . فهو وإن كان أرقى من الحس إلا أنه يظل معرفة ناقصة غير معللة . فهو  
يحكم على الأشياء لا كما هي في ذاتها بل بحسب ما تبدو للشخص الذي يحكم  
عليها . إن المعرفة الحقيقية هي المعرفة المعللة ، أي معرفة الأمور بعلمها  
وأسبابها . ولهذا كان الظن غير ثابت ، بل هو يتغير بتغير موضوعه في عوارضه  
وعلاقاته ويشعر ظروف الشخص الحاكم وأحواله . إن الظن قد يكون صادفاً وقد  
يكون كادماً ، بخلاف المعرفة المعللة ( أو العلم ) فهي معرفة صادقة ضرورية لأنها  
قائمة على الرهان ولأن موضوعها الحقيقة الكلية والماهية الثابتة .

ج - والاستدلال أرقى من الظن وأقل من العلم ( أو التعقل ) فهو أرقى  
من الظن لأن موضوعه غير حسي ، وهو أقل من العلم لأنه يستعين  
بالمحسوسات للوصول إلى موضوعه ، وذلك كالأشكال الهندسية والطريات  
الرياضية ، فكلها معقولات غير حسية وإن كانت تأخذ من الحس بطرف  
فالتفكر فيها يستخدم الصور المحسوسة لتبني الصور المعقولة ، ثم لا يلبث أن

ينتمي عن كل صورة حية ليستقي المعاني الكلية ويتأملها .

د - والتعقل ( أو العلم ) هو أسمى درجات المعرفة وأرقاها جميعاً ، فموضوعه التصورات الفلسفية المحرّرة أو المثل العقلية ، كالعندالة والحبال والخبر . فهو يطلب العلم الكامل والمعاني الكلية والماهيات الثابتة والصور المعاصرة ، والحقيقة العليا حقيقة الحقائق ، من غير الإستعانة بالحواس والرجوع إليها . هذا هو العلم الكلي والعلم الأعلى الذي إنما يطلب لذاته ، وكل ما عداه إنما يطلب له . وهو إنما يُدرك بالتعقل المجاهدة الفكرية والدأب على حياة التأمل والنظر . فهو الغاية القصوى والمطلب الأسمى .

والطريق إليه هو المنهج الديالكتيكي . والديالكتيك نوعان : صاعد وهابط . ويكون بالإستقراء والقسم . فالإستقراء هو إنتقال الذهن من الجزئيات إلى الكلي الذي يشملها . ففيه يلاحظ الإنسان كل الجزئيات ثم يرتفع من هذه الجزئيات إلى الصفات الجوهرية التي تربط هذه الجزئيات بعضها ببعض ، أي إلى الماهية العامة أو النوع ، ثم يرتفع من الأنواع شيئاً فشيئاً حتى يصل إلى ما هو مشترك بين عدة أنواع وهو الجنس ، ثم يرتفع من الأجناس وهي ماهيات أعم من الأنواع ، إلى ما هو مشترك بينها أيضاً . هذا هو الإستقراء ، وأما القسمة فهي بيان أعم الأجناس التي يندرج فيها الشيء ثم تمييز هذا الجنس بذكر الفصل . ومن مجموع الجنس والفصل نحصل على تعريف الشيء الذي يعبر عن ماهيته . فتعريف الإنسان إنما يتم بذكر الجنس ( حيوان ) والفصل ( ناطق ) .

والخلاصة ، إن المنهج الديالكتيكي إنما يقوم على الإرتفاع من الأفراد إلى الأنواع وإلى الأجناس بإثبات الصفات الجوهرية وإسقاط الموارض الثانوية ، والإرتفاع من هذه الصفات شيئاً فشيئاً حتى نصل إلى صفة واحدة نسمّي الصفات الأخرى جميعاً . فتحزن هنا إذن بإزاء حركة صعود من الأشياء الدنيا وهي الأفراد ، إلى أجناس الأجناس أو الأجناس العليا السامية . لذلك يسمى هذا النوع من الديالكتيك بالديالكتيك الصاعد ، في مقابلة الديالكتيك الهابط ، وهو عملية عكسية يهبط فيها الإنسان من الأجناس العالية وأجناس الأجناس إلى الأفراد

هذا ولا يغفل المنهج الديالكتيكي بنوعيه من إشارات تفاوت في الوضوح إلى بعض المادى المنطقية العامة لا ينبغي أن يقلل من أهميتها - كما حرت عادة

أكثر الدين أرحوا لأفلاطون - أن أبحاثه فيها ذات طابع ميتافيزيقي لا منطقي . فهو قد بحث في القواعد المنطقية الرئيسة من استقراء وتحليل ، وكانت له ملاحظات مفيدة في المنطق كقولہ إن القضية تتألف من موضوع ومحمول ، وإن طرفي لفيف لا يجملان على موضوع واحد . كذلك عالج أفلاطون فكرة المقولات وحملها خمساً وهي « الوجود » و« السكون » و« الحركة » و« الهوية » و« الغيرية » ( المذكور على سلمي النشار : للمنطق الصوري ، الطبعة الأولى ص ١٥٧ ) . كما سترى ذلك في نظرية المثل بعد قليل . ومع أن نظرية أفلاطون إلى المقولات ليست منطقية خالصة وإنما هي ميتافيزيقية في جوهرها ، أي هي حقائق فعلية لا مجرد تصورات ذهنية (أو منطقية) بحثة ، ومع أن صرف الاستقراء والتحليل لم يكرر كاملاً إذ لم يبين جميع الشروط التي يجب توافرها لكي يكون الاستقراء صحيحاً والتحليل دقيقاً ، فإن من الممكن أن يستخلص المرء من كل هذا اتجاهًا منطقياً ما عند أفلاطون سيتخذ شكله الكامل عند تلميذه أرسطو . فأفلاطون يظل - في هذه المسائل كما كان في غيرها - النارة التي ستضيء الطريق لتلميذه أرسطو من بعده .

وعلى كل حال إن التعقل هو أسنى درجات المعرفة كما قلنا ، كما أن الرياضيات هي المقدمة الضرورية للوصول إليه ، لأنها تبعد العقل عن الأشياء الحسية الفجة وتببب به إلى التأمل في الأشياء التي صلتها بالحقيقة أكبر . ولاهمية الرياضيات من حيث إنها إلى الفلسفة فقد كتب أفلاطون على باب الأكاديمية :

٢ - عالم المثل :

إذا كان سقراط قد قال أن معرفة الماهيات هي المعرفة الحقيقية ، فإنه لم يقل مع ذلك ، أو لم يصل بعد إلى القول ، بأن وجود الماهيات هو الوجود الحقيقي ، وإنما هو اقتصر فقط على إعلان هذا المبدأ . ألا وهو أن المعرفة الحقيقية هي معرفة الماهيات . وعندما جاء أفلاطون وتساءل عن مصدر المعرفة ، رفع هذه الماهيات إلى مقام الوجود الحقيقي ، وسلب كل شيء دونهما أي حق في الوجود . وقد فعل ذلك في نظرية المثل .

ما مصدر المعرفة ؟ كيف يدرك العقل الأفكار الكلية والمعاني المحرّدة

والصور المعارضة ومائر الماهيات المعقولة من غير الإستعانة بالحس ؟

لا يصح أن تكون مدركة بالحس ، لأن الحس متغير ، وهي سرمدية ثالثة لا يعرفها تغير ولا يناهها فساد .

نم إنها مركوزة في النفس ، على حين ان الحسيات عابرة نُكتَسب اكتساباً

وكذلك هي مطلقة ، بيها الحسيات نسبية تختلف باختلاف الأشخاص والظروف والأحوال .

وهي ابصاراً متسقة فيما بينها ، فيها إنسجام وتناغم ونظام ، وأما الحسيات فهي متعارضة فيما بينها متعارضة يكثر فيها التشويش والإضطراب .

وأخيراً انها كلية ، يسما لا تقدم لنا الخواص إلا شتاتاً من المعلومات الحزنية المبعثرة .

فمن أين جاء هذا الفرق الكبير بين معطيات الحس ومعطيات العقل ؟ وإذا لم يكن الحس هو المصدر الأساسي للمعرفة بهذه الماهيات فإذا عسى أن يكون مصدرها يا ترى ؟

يجيب أفلاطون جازماً بأن مصدرها المثل .

والمثل (أو الصور) حقائق كلية ثابتة موجودة بالفعل وحوادثاً خارجياً مفارقاً مستقلاً عن الإنسان ، هي في وقت واحد مصدر للمعرفة وعلة لها ، كما هي مصدر لوجود الأشياء في العالم المحسوس وعلة له . فلو قلنا مثلاً إن علة الجمال في الزهرة هو شكلها أو لونها أو رائحتها لكننا كمن يفسر الجمال بعلة ليست دائماً سبباً للجمال . فهذا الشكل أو اللون أو الأريج قد يكون سبب قبح أبصاراً في أشياء أخرى غير الزهرة . وكذلك لو قلنا أن سبب الطول في هذا النبات مثلاً هو أنه يبلغ عدداً من الأقدام ، فهذا العدد ذاته قد يكون سبباً للقصر أيضاً فكيف يكون هذا العدد علة للطول وللقصير في آن واحد ؟ إنما علة الطول في الأشياء هو مثال الطول أو ماهيته ، وكذلك علة القصر وعلة الجمال فهناك مثال للطول ومثال للقصر ومثال للجمال ، في عالم غير هذا العالم المحسوس هو النسب في طول الأشياء وقصرها وهو علة ما نرى فيها من جمال وإمتاع

وهناك دليل آخر على وجود المثل ، وهو أن المدركات الكلية لا تدرك بالخص كما هو معلوم . فالجمال مثلاً مدرك كلي نستبطه بعد النظر في شتى الأشياء الجميلة ، فلولا أن في أذهاننا فكرة سابقة عن الجمال لما عرفنا أن هذه الأشياء بالذات تشترك في الجمال . وهذه الفكرة السابقة إما ألا يكون لها وجود في الخارج فتكون حينئذ من اختراع العقل ، وبذلك تكون شيئاً سبياً مقيساً بمقياس شخصي محض ، وبالتالي يصبح الإنسان مقياس كل شيء كما يقول السوفسطائيون ، وإما أن يكون لهذه الفكرة السابقة وجود خارجي مستقل عنا . ولما كانت أقوال السوفسطائيين باطلة بحسب أفلاطون وسقراط من قبله ، لم يبق إلا أن نسلم بأن فكرة الجمال الموجودة في العقل إنما تطابق شيئاً في الخارج تمام المطابقة هو مثال الجمال . فحي العالم الخارجي ، عالم المثل ، جمال في ذاته مستقل عن عقل الإنسان ، ولو لم تكن نفوسنا حاصلة على هذا المثال لما استطاعت أن تدرك الشيء الجميل . ذلك أن نفوسنا قبل حلولها في الأجسام كانت - فيما يقول أفلاطون - تعيش في عالم غير هذا العالم ، عالم سام شريف هو عالم المثل ، ثم أهبطت إلى العالم الأسفل لجرمة اقترفتها . فإذا رأت شيئاً جميلاً على هذه الأرض تذكرت مثال الجمال في عالم المثل . وهكذا فالعلم إنما هو تذكّر ، والجهل نسيان . فكما أننا نتذكر صدقاً عند رؤية صورته ، كذلك نتذكر النفس مثال الجمال عند رؤية الأشياء الجميلة . وما يصدق على الجمال يصدق على العلم والحق والخير وسائر العقولات للكلية .

ولللحيوانات والنباتات والجمادات مثل أيضاً ، فللحصان مثاله وللتنفاح مثاله ، وللنار مثاله وللنار مثالا . وما الحصان المحسوس إلا شيء شبيه بالحصان المثالي ، وما الماء المحسوس إلا شيء شبيه بالماء المثالي . وهلمّ جرّاً .

وكذلك للصفات مثلاً : فللبياض مثاله وللأسود مثاله . وكذلك للأفعال مثلاً . فللصدق مثاله وللحب مثاله وللشجاعة مثالا . وللنسب أيضاً مثلاً . فالأطول والأقصر والأكبر والأصغر والساوي كلها نسب لها مثلاً المقابلة لها وهكذا لكل شيء مثاله ، حتى الأشياء الدنيئة والقذرة لها مثلاً .

وهذه الأمثلة متصلة بعضها فوق بعض على نحو تصاعدي يشمل كل منها جميع ما دونه ، إلى أن ينتهي هذا النظام الهرمي إلى مثال الخير ، وهو المثال الأعلى وحقيقة الحقائق وجوهر الوجود ، وجميع الأمثل إنما تنح إليه لأنها كلها نشد

الخير وتسعى إليه .

وهذه المثل ليست مادية وإنما هي معاني مجردة خالدة، والأشياء المادية إنما تنشأ بها لأنها ناقصة تفتي عاجلاً أو آجلاً . فالأعمال الفاضلة الفردية قصيرة الأجل ، ولكن الفضيحة هي حقيقة خالدة سرمدية .

ومعنى ذلك أن كل موجود فلاناً يتعين نوع وجوده وصفته بمشاركته في مثال من هذه المثل وتشبهه به . وهذه المشاركة وهذا التشبه عصران يتعاونان في الأشياء قوة وضعفاً ولكنها لن يبلغا الكمال ، فلانما الكمال للمثل ، والمثال نُشْ خاصة ، وهو مثال الخير .

وهكذا فأمثل هي معايرنا الدائمة وهي الساج الحقيقية للوجود ؛ وبحصول صورها في أذهاننا يحصل لنا العلم . فهي الموضوع الحقيقي للعمل ، ومعرفتها هي المعرفة اليقينية ، وإليها ينبغي أن تنجه الأبحاث الفلسفية .

والمثل هي الأسس الأولى للوجود ولا أساس لها ، وهي جوهر الأشياء ولا جوهر فوقها ، ولا يحدّها زمان ولا مكان . فهي أزلية أبدية لا تكون ولا تفسد .

وهي جواهر كلية بسيطة لا تتركب من شيء ولا تنحل إلى شيء . فمثال الإنسان ليس هذا الإنسان الخاص الجزئي الناقص ، بل هو الحقيقة الكلية العامة الكامنة لكل إنسان . وكل مثال وحدة قائمة بذاتها لا تعدد فيها ولا تكثر . ولا يدركها إلا العقل الخالص ، عقل الفيلسوف الذي خصته الطبيعة بمواهب لا تنوافر لكل إنسان ، وكان قد حظي في الزمان الغابر بالرؤية الواضحة الصحيحة .

وهي مصدر المعرفة ومصدر الوجود وعلة لها جميعاً ، بل هي علة للأخلاق والسلوك . فأن تعتقد في المثل وتؤمن بها معناه أن تسعى إليها وتنشئ بها وأن نموص على أسرارها فتقف على كنه الوجود والكائنات . وبذلك تكون فيلسوفاً على الحقيقة ، حكيماً ملهماً مسدّد الخطى في القول والمكر والعمل هذا هو حدّ الفلسفة عند أفلاطون وهذا هو معناها العميق

وقد تغيّرت نظرية المثل الأفلاطونية في عهدها الأخير بطابع لم يكن واضحاً في عهدها الأول ، وهو قابلية المثل لأن يشارك بعضها بعضاً ويتعامل بعضها

بمعص لذلك نجد أفلاطون يقول في محاوره «السوفسطائي» - وهي من المحاورات المتأخرة - بوجود خمسة أجناس عليا تقوم بمهمة التاليف والربط بين المثل وهي : الحركة والسكون والوجود والهووية والغيرية . فمثال الحركة هو غير مثال السكون ، وهو يتصف بالوجود والناقية ، لأن الحركة هي ذاتها ولأها موحدة ولكنها غير سائر الأجناس الأخرى . فكل شيء من حيث هو هو يشارك في الوجود ومن حيث هو غير الأشياء الأخرى يشارك في الغيرية أو اللاوجود .

### ٣ - الطبيعة

إذا كان عالم المثل هو عالم الحقيقة والكمال فإن عالماً هو عالم الخداع والنقص . إن عالم المثل عالم حقيقي حتى ولو لم توجد الكائنات المحسوسة . بل أن الكائنات المحسوسة لا تنشأ إلا بمشاركة جزء من المادة في مثال من المثل ، فيشبه به ويحصل على بعض كماله ، ولكنه ليس هو إياه . إذ لا يمكن أن تكون المحسوسات هي المثل لأنها متصلة بمادة والمثل معقولة . إن عالم المثل هو عالم الأفكار والمعاني ، وهذا مبرر شرفه وكمال ، وأما عالم المادة فهو عالم الأشباح والظلال ، وهذا مبرر خسسته ودنائه ، ولأفلاطون أسطورة رمزية تسمى أسطورة الكهف يصور لنا فيها مقام عالماً ، عالم الأشباح والظلال في مقابل عالم الحقيقة :

تُحِيل طائفة من الناس يعيشون في كهف مظلم تحت الأرض منذ نعومة أظفارهم والسلاسل في أعناقهم ولرجلهم لا يستطيعون حراكاً ولا يمكنهم الالتفات إلى المراء . وتصور قسماً من نار ملتهبة ينبعث من خلفهم فيلقي على الجدار الذي أمامهم ظلالاً متحركة . لأنها تنعكس عن أناس يندون ويروحون . إن أصحاب الكهف يحسبون هذه الظلال حقائق ويظنون أنها تتكلم . هب أن أحدهم قد حُلّ وثاقه وأطلق سراحه وخرج إلى الفضاء الواسع . إن الصوء المفاجيء قد يبهز بصره ، ولربما بدت له الحقائق التي يراها الآن أقل صحة من الظلال التي تعود رؤيتها من قبل ، لكنه سيألف أشياء العالم وسيراه على حقيقتها بل سيتمكن أخيراً من رؤية الشمس ذاتها وأهبة الحياة والصوء إبه لن يخشى النور بعد ذلك بل سيعشقه ومنذ الآن لن تدو له حياة الكهف حياة سوية .



تُرى ، ماذا سيحدث له لو عاد إلى أصحابه في الكهف وأخبرهم بما رأى ؟ سيسحرون منه بالطبع ! وهكذا حال الفيلسوف في عالم المحسوس ، عالم الأشباح والظلال . فلن يدرك النور من تمزُّج في الظلام ، ولن يفهم الحقيقة من عاش في الأشباح . فلا يعرف الحق إلا ذوقه ، فللحق رجال !

فالموجود الحقيقي إنما هو وجود عالم المثل ، وأما عالمنا فهو عالم الظلال والأشباح . ومن أجل ذلك فهو عالم مقارن للعدم . فالتلخيص بوجوده الموهوم تخاذل بربا الفيلسوف بنفسه عنه . وإذا كان فيه ضُباب من حقيقة فإنما هي حقيقة مستعارة تأتي إليه من عالم المثل

ويترب على ذلك أن المادة التي صُنِع منها عالمنا ليست حقيقية لأنها ليست وجوداً ، وإنما هي سلب للوجود . إنها عدم محض وخلاء مطلق لا صورة لها ولا قوام ، ولكنها تقبل كل صورة تحل فيها لتتقوم بها مؤقتاً وتكون جسماً . فهي رخوة غير متأسكة تتحرك بلا نظام حركات مضطربة آلية لا غابة لها ولا تدبير في سيرها . وهذه المادة هي أصل العالم ومصدر الكثرة فيه وسبب ما نرى فيه من نقص وخساسة .

وهذه المادة أزلية قديمة لا أول لها . وقد ذكر أفلاطون في محاوره « طيماوس » التي خصصها لتفسير التكوين الطبيعي للعالم أن الصانع قد أحدث العالم محتذباً المثل ، أي إنه ركب الصور المأخوذة عن المثل في المادة الخام . ومن هنا ظن البعض أن أفلاطون يقول بحدوث العالم ، والواقع إن الصانع الذي يشكل موجودات العالم محتذباً المثل إنما يضع الصور في المادة المضطربة القديمة التي كانت موجودة قبل تشكيل الصانع لها . إن الصانع مصدر الخير ، والخير لا ينتج إلا عن الخير ، فكيف يمكن إذن أن يخلق المادة وهي شر ومصدر للشر ؟ ثم إنه لا معنى للقول بالقلية أو البعدية قبل أن يخلق الزمان . فقد كان زمان الموجودات الأرضية من عمل الصانع ، إذ إنه قد وُلِدَ بميلاد العالم المحسوس أي وُحِدَ بعد أن لم يكن ، فهو الصورة المتحركة للأبدية التي يتصف بها العالم المعقول . إن الصانع قد ركب الزمان في العالم أسوة بصورة الإله كرونوس Chronos ، وهذا الإله يشير أيضاً إلى الزمان الأزلي ، فكان الصانع بذلك قد منح العالم صورة الأزلية . وقد غلب عن الذين يفسرون موقف أفلاطون في « طيماوس » على خلاف ما ذكرنا أن أفلاطون يستخدم الأسلوب الرمزي في كلامه

على تكوين العالم الطبيعي ، مما أدى بهم إلى عدم فهم موقفه الحقيقي بصدده مشكلة قدم العالم وحدوثه ، فذهبوا في تفسيره كل مذهب .

هذا وإن المادة كانت تتحرك حركة عشوائية غير منتظمة إلى أن تدخل الصانع لكي ينظم الكون تنظيمًا يظهر فيه أثر العقل والروية والغاية فتكونت جريئات من المادة وتميزت في أشكال مختلفة حتى نشأت العناصر الأربعة ( الماء والهواء والبار والتراب ) . ومن هذه العناصر خلق الصانع جسم العالم وجعله على شكل الكرة أحسن الأشكال ، كما صنع الأشياء فيه على نماذج المثل . لكن جميع الأشياء في العالم نطل تقليدًا ناقصًا لعالم المثل أو نقلًا مبتورًا عنه . وهذا النقص لم يكن لعجز في الصانع بل لضعف في طبيعة المصنوع . فإذا لم يكن العالم كاملاً فهو قريب من الكمال على كل حال ، أو قل هو تقليد للكمال ، فليس في الإمكان أبدع مما كان .

وهذا العالم متحرك ومحسوس ، لذلك فقد خلق الصانع الزمان وجعله صورة متحركة للأبدية . واختار مقاييس للزمان حركات الكواكب ، وقد أنشأ لها الصانع أحساماً نارية كروية خالدة ، وجعل لها نفوساً خالدة تقوم بتحريكها حركات منتظمة خالدة ، ولذلك تسمى بالأحياء الخالدة .

والعالم واحد له أفلاك بعضها في جوف بعض . والأرض تقوم في مركز العالم بأغوارها وقنواتها العميقة . وهي مقر الجنس البشري وموطن الحيوان والنبات ، وهذان الجنسان إنما جُمعا لغذاء الإنسان ومنفعته . والأرض كروية الشكل ثابتة في مكانها لا تتحرك . والأفلاك تسعة كل واحد منها في جوف الآخر على الترتيب التالي : الثوابت (\*) وزحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر ، ويقع خارجها جميعاً الفلك المحيط ، وكلها تدور حول الأرض ، ولكل منها نفس تحركه .

ويختلف هذا العالم في الشرف والرتبة . فكلما اقترب من فلك الثوابت ازداد سمواً ورفعة ، وكلما اقترب من الأرض ازداد خسة وقِلَ نصيبه من الطهر . وهذا الوضع كان العالم تام النظام .

وقد احتار أفلاطون لهذا العالم : الشكل الكروي والحركة الدائرية عملاً

(\*) أي النجوم الثابتة .

عمداً « الأفضل » الذي ينادي به : « أفضلية الحركة الدائرية والصورة الدائرية على غيرها من الحركات والصور ؛ أفضلية الشكل الكروي على غيره من الأشكال والحجوم ؛ أفضلية ما هو فوق على ما هو تحت ؛ ما هو على اليمين على ما هو على اليسار ؛ ما هو أمام على ما هو خلف » !

#### ٤ - النفس

وإذا كان العالم متحركاً كما تقدم فلا بدّ له من علة تحركه . وهذه العلة هي نفس العالم أو النفس الكلية . ويُعرفها في « النواميس » بأنها الحركة التي تحرك ذاتها بذاتها لا بعلة أخرى زائدة عليها . لأن كل ما هو متحرك فإنه يفترض عنه لحركته ، . وهذه العلة معلولة لعلة أخرى . وهكذا دواليك حتى ينتهي الأمر إلى حركة لا علة لها .

فالعالم إذن كائن حي له نفس تحركه مركزها في وسط العالم وتمتد من خلاله حتى تحيط به من جميع أطرافه ، بل إنها لتتجاوزه وتذهب بعيداً حتى يكون لكل كوكب من الكواكب الثابتة والسيارة نفس تخصه . وهذه الأجرام جميعاً هي كما قلنا أحياء خالدة لأن أجسامها ونفوسها خالدة ولأنها من صنع ذلك الإله الخبير الذي يأبى إفساد ما أبدعه أحسن إبداع . وخلودها هو السبب في خلود أجسام الكواكب التي تتحرك بها حركة دائرية منتظمة خالدة .

وإذن أنواع الكائنات هي الأحياء الفانية من الحيوان والنبات ، أجسامها ونفوسها على حد سواء .

لكن بين نفوس الكواكب الخالدة ونفوس الأحياء الفانية من نبات وحيوان توحد النفس الإنسانية، إذ يجتمع فيها الخلود والفناء على السواء . ولقد أتاها الخلود هبةً من الإله الصانع الذي خلقها من بقايا نفس العالم . ففي النفس الإنسانية إذن قبس من نفس الكل ، نفس العالم . فهي حالدة مخلودها . هذه هي النفس الناطقة ، كما فيها أيضاً شوائب غير عاقلة امتدت إليها من الكواكب ، فكان منها الجزء الغصبي والجزء الشهواني ، وهما الحرآن الغايبان من النفس الإنسانية .

وهي الإنسان إذن ثلاث نفوس :

أ - النفس الناطقة : وهي جوهر روحي تجهل حقيقته . وهي حالدة كما

أسلفنا وتتولى إدارة الجسم وقيادته إلى الرفعة بالتذكير والتأمل ، ومقرها الرأس لشرفها وسلو منزلتها . ووجودها في الرأس هو السبب في أن الإنسان يسير مستصب القامة - لا منحنيًا كسائر الحيوانات - وذلك لأن العنصر السامي الخاص به يجذب بقية جسمه إلى أعلى . وليس لهذه النفس من هم سوى البحث عن وسيلة إلى الخلاص من سجن البدن والرجوع إلى عالمها الإلهي الشريف .

بـ النفس الغضبية : وهي مادية فانية ومقرها البدن ، وهي متصلة بالنفس الناطقة بواسطة العنق ، وهذا الإتصال هو العلة في خضوعها للعقل في بعض الأحيان وإذعانها لأوامره ونواهي .

جـ النفس الفاذية الشهوانية : وهي كسابقتها مادية فانية ، ومقرها البطن ، وهي مرتبطة بالاكل والشرب والإشتهاء والإلتذاذ والتألم . وهذه النفس هي مصدر الإنتاج في الكائنات الحية . وهي أدنى من النفس الغضبية لأنها محرومة من كل تفكير ، لكننا مستعدة لقبول انعكاس تعقيلات النفس الناطقة وأوامرها ، وإلى هذا الإنعكاس يرجع الفضل في كبح جماح هذه النفس أحياناً عن الإنغماس في الأكل والشهوات

وهناك صراع دائم بين الجانب العاقل الخالد والجانب المادي الفاني من الإنسان . ويحاول العقل السيطرة على الشهوة مستعيناً بالعاطفة ، فإن تغلب العقل صعدت النفس إلى حيث تعيش النفوس الخالدة لتتم بصحبة الآفة والنفوس الخيرة . أما إذا تغلب الجزء غير العاقل فيها فمصيرها التناسخ في أبدان تتدرج من الأعلى إلى الأدنى بحسب نصيبها من العقل . ففي « طيماوس » يفترض أملاطون أن النفوس جميعاً كانت في الأصل ذكوراً ، لكنها تتدهور خلال التناسخ حسب الحياة التي تحياها على هذه الأرض ، فإذا ابتعدت عن التمسك بالعقل ولدت في جسم امرأة ، ثم في جسم حيوان ، ولا تزال تنتقل من حيوان إلى آخر حتى تظهر من أدناسها وتعود إلى الكوكب الذي صدرت عنه .

والنفس الإنسانية هي مقر المثل ومصدر المعرفة . فهي عندما كانت في عالم المثل أطلعت على كل شيء ، لكنها عند حلولها في البدن نسيت معارفها ، وشيء من الإتياء يمكنها أن تتذكر ما كانت قد أطلعت عليه . ولإثبات ذلك فقد استدعى سقراط خادم مينون وأخذ يلقي عليه بعض الأسئلة المهدمية ، ولم

يكن للخدام معرفة سابقة باهتدسة ، ومع ذلك فقد تمكن - بطريقة سقراط في الحوار وفدريته على توجيه الأسئلة - ان يتوصل إلى هذه المعرفة وهكذا اقدحت المعرفة في نفس من كان يبدو أنه معدوم منها ، مما يدل على أنه كان على علم سابق بها . وبما أن النفس قد اطلعت على كل شيء في عالم المثل فهي تحيط علماً بكل شيء ، لكنها نسبت كل ذلك أو جُله عند اتصالها بالبدن . وهكذا فالمعرفة تتبع من باطن النفس لا من خارجها . وبعبارة أخرى أن المعرفة تدكر والجهل نسيان .

خلود النفس . والنفس خالدة كما قلنا . وقد وقف أفلاطون محاوراً « فيدون » لإثبات خلودها . فهي هذه المحاوره يسوق عدة أدلة أهمها :

إن النفس إلهية ، والخلود صفة من صفات الآلهة . وقد كان اليونان يعنون بما هو إلهي وخالد أنه لا يكون ولا يفسد . فإذا كانت النفس إلهية خالدة فليس لها أصل نشأت عنه ولا هي تخضع للفساد .

ثم أنها تدرك المثل العقلية الخالدة . ومن ثم فهي تشابه طبيعة المثل من حيث بساطة تكوينها فلا تتعرض للفساد أو للانحلال الذي يصيب الأجسام المركبة .

ومن هذه الأدلة أيضاً أن النفس تشارك في مثال الحياة ، وما يشارك في مثال الحياة فلا يقبل ضدها وبالتالي لا يدركه الموت .

ويتحدث في محاوره « الجمهورية » عن الثواب والعقاب اللذين ينتظران النفوس فبعد الموت تُحاكم النفوس وتترك لاختيار مصيرها ، ويساعد النفس في هذا الإختيار مقدار ما حصلت عليه من العقل والتفكير الفلسفي في الحياة المعالجة . ويسوق أفلاطون تأييداً لرأيه أسطورة إر بن ارمينوس البامفيلي ( Er le Pamphylien ) الذي عاد إلى الحياة بعد أن أدركه الموت فرؤى ما شاهده من ثواب عادل للأحيار ومن عقاب قاسٍ ينتظر الظالمين والأشرار

وهناك دليل آخر يدعم به أفلاطون براهينه السابقة يتحصر في بيان ما يترتب على إنكار الخلود من هدم للمعايير الخلقية : إذ لو كانت النفس فانية لسقطت الحقوق والواجبات جميعاً ولما كان هنالك من مبرر لإحتيال المقر والمرص والحرمان من أجل الفضيلة والعدل . ولو صح أن الإنسان يعي حقاً

لكان الأشرار أسعد الناس حين يدركهم الموت ، إذ سوف يتخلصون عندئذ من أحاسهم وموسهم وأثامهم ، وهذا غاية القبح .  
٥ - الأخلاق :

تحتل المشكلة الأخلاقية مكانة رثسة في تفكير أفلاطون ، حتى لقد تداخلت وحلة بحونه في الجوانب الأخرى من فلسفته . وقد جاء اهتمامه بالأخلاق في وقت مبكر جداً نتيجة لإتصاله بأستاذه سقراط الذي كانت الأخلاق شغله الشاغل والمحور الذي تدور حوله مجمل أفكاره وآرائه .

لقد كانت الأخلاق قبل سقراط مجموعة من الحكيم والنصائح تجري على السنة الشعراء والحكماء ، أو أتموالاً ماثورة في بعض نواحي الأخلاق لا تبلغ من الإحاطة والتهاسك ما يجعلها علماً قائماً بذاته له مناهجه وأسه .

لكننا كلما اقتربنا من سقراط تحددت المشكلة الأخلاقية واتضح معالمها وتبلورت مباحثها . حتى إذا ما وصلنا إلى السوفسطائيين وسقراط برز عنصر جديد في الأخلاق وهو المقابلة بين أخلاقية المنفعة وأخلاقية اليبدا ، أخلاقية الغريزة والطبيعة وأخلاقية العقل والقانون ، بين نسبية المعايير الخلقية وتغيرها بتغير الزمان والمكان والشخص والحالة وبين إطلاقها وثباتها وسمديتها .

وعندما جاء أفلاطون كان الخلاف حاداً بين هاتين المدرستين المتعارضتين : مدرسة السوفسطائيين من جهة ومدرسة سقراط من جهة أخرى . ولم يكن له خيار في الأمر . فهو تلميذ سقراط وصديقه ، بأرائه تغذى وفي مدرسته تخرج . لذلك كان أكر همه أن يضم إليه في حملته على السوفسطائيين وينبهي للرد عليهم . فكتب محاوراته دفاعاً عن مبدأ العقل والقانون وتفصيله على مبدأ اللذة والمنفعة والغريزة .

ولقد بدأ أفلاطون فلسفته الأخلاقية من حيث انتهى سقراط . ولذلك ضد علبت على محاوراته الأخلاقية المبكرة روح استاذة التي تميل إلى تقديس الواجبات والقوانين المتولدة على أساس أنها حقائق إلهية أزلية ثابتة مطلقة لا تتغير ولا تبدل

مضى نجد في (برتاغوراس) مثلاً أن القانون ليس كما يطر

السوفسطائيون مجرد تعاقد أو اتفاق بين طرفين متساويين ، وإنما هو رابطة  
عدوية وثيقة الحرى بين الفرد والدولة ، كرابطة الإبن بأبيه أو رابطة العصى  
بالخمس كما نجد في ( غورجياس ) ان غاية الحياة الأولى ليست في إرضاء  
الشهوات وإشباع اللذائذ ، وإنما هي في عمل الخير والتمسك بأهداف  
الفضيلة . فحياة اللذة مدعاة للشقاء لأنها لا تقف عند حد معقول ، بل تطل  
تطلب المزيد على الدوام كقرية مثقوبة لا يمكن ملؤها أو كالمصاب بالحرب لا  
يزيده الحلك إلا طلباً للحك واستحثاً عليه . ويعرق أفلاطون في هذه المحاورة  
أيضاً بين لذائذ مفيدة بنجم عنها تحقيق الخير والفضيلة ، وأخرى ضارة لا تأتي  
بخير . والحياة المثل في رأيه إنما تتوقف على حظ صاحبها من الفلسفة ومدى  
تقديره لقيم الأشياء . فكلما انصرف فيه نداء العقل والمصلحة على منطلق القوة  
ولذة ، علا مقامه وسما قدره حتى يبلغ السعادة القصوى والبهجة العظمى .  
ويكرر أفلاطون هذه المفاضلة بين حياة اللذة والبطش وحياة التفلسف والعقل  
في كثير من المحاورات ، ولا سيما في ( الجمهورية ) و ( فيدون ) .

ولا يسبقن إلى وهم أحد أن أفلاطون يلغي الحياة الحسية ، كلا إنما هو  
يقول بإخضاعها للعقل ، ويرى في ذلك نوعاً من النظام الذي يدعن فيه الأدنى  
للأعلى . ففي محاورة « فيلابوس » ( Phileb ) وحين يعرض لمبحث الخير ،  
يقول إن الحياة السعيدة هي الحياة التي تجمع بين العقل واللذة بنسبة معينة  
وبحيث يكون العقل هو العصر الذي تكون له الغلبة . بل أننا لا نجد في هذه  
المحاورة المتأخر تلك النظرة المتزمنة التي نجدها في محاورة ( فيدون ) المبكرة  
والتي كانت تصف الخير بأنه إنما يكون في الخلاص من الحسد واستئصال  
الشهوات والفصاء على الحياة الحسية ، وإنما نجد فيها استطراداً لما ذكره  
أفلاطون في ( الجمهورية ) من أن الخير لا سبيل إلى تحقيقه إلا تنظيم العلاقة  
بين قوى النفس المختلفة في حياة متوازنة تنتهي من اللذات أفصلها .



وهكذا ، فكما أن أفلاطون يهاجم السوفسطائيين في نظرية المعرفة يراه  
يهاجمهم أيضاً في مذهبهم في الأخلاق ، وذلك لإرتباط الأخلاق بالمعرفة ولأنها  
يساع دلتاً من نظرة واحدة ويصدران عن مبدى واحد . فالسوفسطائيون  
يسكرون القانون الخلقى ويؤكدون أن الفضيلة هي اللذة وأن للإنسان الحق في

أن يعمل ما يراه لذيذاً . فيرد أفلاطون بأن هذا القول يجعل الحق سبياً والفصيلة شخصية والأخلاق بلا قانون . وهذا غاية الجهل . ومما شأن هذا القول أيضاً ألا يفرق بين الخير والشر ، وبالتالي لن يكون لكل منها حقيقة ذاتية ثابتة . وهذا ما يؤدي إلى هدم الأخلاق والمجتمع ويقضي على الإنسان . لذلك عمد - كأستاذ سقراط - إلى تحديد الفصيلة وقال بوجود ماهية خاصة لها ، ونادى بأن هذه الماهية إنما يكتشفها العقل ، والعقل حظ عام مشترك بين الناس جميعاً .

فالفصيلة في نظر أفلاطون هي العمل الحق على أن يكون صادراً عن معرفة صحيحة بقيمة الحق . هذه هي الفصيلة الفلسفية التي تقوم على الروية والتفكير وعلى فهم المبدأ الذي ينبثق عنه السلوك . وأما عمل الحق بلا فهم لقيمه أو إدراك لمعناه ، بل بدافع من التقليد أو بحكم العرف والعادة أو طلباً للزلفى والسلطان ، فكل أولئك ليس من الفصيلة في شيء ، أو قل هو الفصيلة العامة التي ليس لها من الفصيلة إلا اسمها ولا من شعائرها إلا رسمها . فبُست من فصيلة . . .

ويقسم أفلاطون الفضائل بحسب أنواع النفس الثلاث :

والنفس الناطقة فضيلتها الحكمة .

والنفس الغضبية فضيلتها الشجاعة .

والنفس الغاذية الشهوانية فضيلتها العفة .

ومن تتأسق هذه الفضائل وتعاونها وسيرها بانسجام ووثاق تنشأ فضيلة رابعة هي العدالة ، لأن العدالة معناها إعطاء كل ذي حق حقه .

وهذا التأسق في قوى النفس وهذا التوازن الذي فيه خبرها الطبيعي تتحقق معادتها ، إذ السعادة معنى ينبع من باطن النفس ولا يرد عليها من خارج . فالعادل سعيد مهما اشتغلت عليه ظروف الحياة أو أخصت عليه بكلكلها ، ومهما أصابه من عنت الحكام أو تكبر الطعام . فالغنى إنما هو غنى النفس البرية من الشر ، المتطلعة إلى الخير ، المتشوقة بالعلوم والمعارف ، المنشوقة إلى الجمال المطلق ، ترنو إلى مشاهدته نقياً خالصاً من كل زيف ، بعيداً عن شوائب الحس والزمان . إذ الجمال على أنواع . وكذلك الحب ، إن الحب



هو طلب الجمال ، وله درجات ثلاث :

أولاهـا حب الجمال الجسمي ، وهو غير جدير بالفيلسوف  
والثانية حب الجمال الروحي والمعنوي ، وهو حب شريف .

نكر أسمى أنواع الحب هو حب الجمال المطلق ، الجمال الخالد ، مصدر  
كل جمال وبهاء . هذا هو « الحب الأفلاطوني » ، الحب الذي يثير في النفس  
ذكريات المثل والفردوس المفقود ويشيع فيها الطمأنينة والأمن واليقين .

٦ - السياسة :

إن المشكلة الفلسفية الحقيقية بالنسبة إلى أفلاطون إنما هي في الواقع  
مشكلة سياسية . إنها مشكلة المدينة التي لا يجد الفيلسوف فيها مكاناً لنفسه .  
فجميع المدن في عصره - بل وفي كل عصر - مصادات للمدينة الفاضلة غير  
جديرة بالفيلسوف . فكيف السبل إلى المدينة الفاضلة على هذه الأرض  
الفاسدة ؟ وكيف يمكن للفيلسوف ألا يكون غريباً في وطنه ؟ هذه هي المشكلة  
بالنسبة إلى أفلاطون .

فليس عجباً إذن أن يذهب إلى أن المدينة الفاضلة إنما هي المدينة التي  
تتألف من أولئك الذين يعرفون . فالمعرفة هي الأساس الصحيح للأوحد  
للمدينة؛ فلا مدينة إلا بالعلم ، ولا حكومة إلا حكومة العقل والفلسفة .

ولكي نفهم التفكير السياسي عند أفلاطون يجب أن نعلم أولاً أن هذا  
التفكير متصّص في تفكيره الأخلاقي . فليست السياسة عنده سوى امتداد  
للأخلاق ، بل إن غاية الأخلاق عنده هي المدينة - أو الدولة - لا الفرد . والفرد  
صورة مصغرة من الدولة ، أو قل إن الدولة إنما هي إنسان كبير . هذا هو  
الطابع العام للسياسة عند أفلاطون وأرسطو والفلاسفة اليونان جميعاً . ومن هنا  
لم نكر عندهم تفرقة واضحة بين السياسة والأخلاق .

وكما حمل أفلاطون على السوفسطائيين لإنكارهم قوانين الأخلاق كذلك  
حل عليهم لإنكارهم قوانين الدولة وقولهم إنها من اختراع الضعفاء لحماية  
أنفسهم من بطش الأقوياء، فعلى الأقوياء أن يبنذوا القوانين كلها وجدوا إلى ذلك  
سبيلاً وأن يستأثروا بالسلطة لأن الحق للأقوى . فيعلن أفلاطون أن السلطة لا

يجوز إستادها إلى القوة الوحشية الطامعة وإنما يجب إستادها إلى القوة المصحوبة بالتعقل والعلم بالسياسة والمهارة التي تمكن صاحبها من تحقيق المدينة الفاضلة .

ولما كانت الدولة عند أفلاطون صورة مكبرة للفرد ، وكانت القوة الناطقة في الفرد سيدة القوى جميعاً ، فيجب أن تكون الفلسفة - وتقابل القوة الناطقة - هي القوة الموحدة للدولة وأن تكون عقلها المفكر - وعلى ذلك فإن رئيس الدولة يجب أن يكون فيلسوفاً .

وقد دوّن أفلاطون أهم آرائه السياسية في محاورتين وخطاب مقطوع بصحة نسبته إليه : محاور ( الجمهورية ) و ( النواميس ) والخطاب السابع . والمحاورتان الأوليان تشابهان نوعاً ، وأما الخطاب السابع فيختلف عنها اختلافاً بيناً . وليس من شك في أن أهمها جميعاً ( الجمهورية ) ثم ( النواميس ) . ففي ( الجمهورية ) يُعنى أفلاطون بالعدالة من جهة المعرفة الخالصة ، وفي ( النواميس ) يُعنى بها عملاً وتطبيقاً . بل إن الناحية الواقعية فيها تطفئ على التفكير النظري لأن فيها إستدراكاً لأحلام الفيلسوف التي لم تتحقق . فقد عدل فيها - أو كاد - عن العقل الذي يهصر الحقيقة إلى القانون الذي يحقق النظام ، وفيها تفضيل للشرائع التي يجب على الحاكم اتباعها بعد أن كان الأمر متروكاً لحكمة الفيلسوف .

يقرر أفلاطون أولاً أن الإجتماع ظاهرة طبيعية في حياة الناس ، فهو وليد شعور الفرد بالحاجة إلى الآخرين لتأمين ما يحتاج إليه من غذاء وكساء ومسكن . فالمجتمع قائم على التكافل والتضامن بين الأفراد ، لا على الخوف والقهر . فالتعاون قديم قدم الإنسان . وقد أدى تطور التعاون بين الناس إلى قيام التبادل التجاري والتوسع فيه ، فنشأت التجارة الخارجية واستعمال النقود . وأعقب ذلك الحاجة إلى الكماليات والإنغماس في الترف واستجداء الصنائع لتلبية رغبات الحضارة . عاشت التنافس بين الناس وثارت الأحقاد ونشأت الممارعات واشتملت الفن . لقد اختل النظام وضاعت المبادئ وقسدت مقاييس العدالة . وما ( جمهورية ) أفلاطون سوى محاولة ترمي إلى إقرار النظام وبعث العدالة الصحيحة في مدينة مثالية فاضلة تكون مقاليد الحكم فيها بأيدي الفلاسفة وتحدد طبقاتها تبعاً لأنواع النفس الإنسانية الثلاث : النفس الناطقة والنفس العنسية والنفس الغاذية الشهوانية . فالنفس الناطقة تتفادها طبقة

الفلاسفة ، والنفس الغضبية تقابلها طبقة الجند ، والنفس الغاذية الشهوانية تقابلها طبقة الصّناع والحرفيين وأصحاب المهن . وهذه الطبقات في نظره هي بدرجات المعادن اثنى : فمعدن الذهب يمثل طبقة الفلاسفة ، ومعدن الفضة يمثل طبقة الجند ، ومعدن الحاسن يمثل سائر أفراد الناس .

### المدينة الفاضلة :

حكومة الفلاسفة : لقد كانت فكرة العدالة محور فلسفة أفلاطون الأخلاقية ، وليس عجباً أن تكون كذلك محور فلسفته السياسية ما دامت السياسة امتداداً للأخلاق عنده . وإذا كانت العدالة في الفرد لا تتم ما لم يسيطر العقل ويحكم ، فكذلك العدالة في الدولة لا تتم ما لم يسيطر الفلاسفة وما لم تُلق مقاليد الحكم إليهم فلا يمكن القضاء على شقاء النوع الإنساني وتصحيح أوضاعه إلا بحكومة الفلاسفة ، لأن الفلاسفة وحدهم يعرفون الفضيلة في القول والفكر والعمل ، ويمكنهم سن الأنظمة والقوانين التي ترشد إليها وتساعد على تحقيقها ، وتسمى أفضل السبل لإقامة جمهورية مثالية رائدها الحق والخير والجمال .

إن مهمة الفيلسوف في نظر أفلاطون هي التدبير ، وإن كل السلطة يجب إعطاؤها للفلسفة ، لأن الفلسفة الصحيحة هي وحدها التي تتيح لنا معرفة العدالة ، وبالتالي تسمح باضفاء الشرعية على الهيمنة في السياسة . إن حكم الشخص الواحد هو الأمثل في نظر أفلاطون على أن يكون هذا الشخص خاضعاً لحكم العقل . والويل للحكم والحاكم إذا لم يكن رادعاً للعقل ، وليس كالفيلسوف من يقدر قدر العقل ويدرك أهميته .

إن كل فلسفة أفلاطون السياسية تدور في الحقيقة على تمجيد السلطة المطلقة للحاكم العاقل . فالنظام الأمثل في نظره هو الحكم الاستبدادي الذي يجمع فيه الحكم بأمره بين العدالة والحكمة ، هذا ما يؤكد في ( الواميس ) لكنه مع ذلك لا يُجْمي محاربه من إمكان قيام نظام كهذا ، ويعلن أنه لا توجد طبيعة بشرية قادرة على ممارسة سلطة مطلقة من غير أن تقع في الشطط والظلم . إنه يتحور من علاء السلطة المطلقة عندما لا تقف عند حد .

ونجد في كتاب ( الجمهورية ) الطريقة التي يتم بها اختيار طبقة الفلاسفة

واستصفاؤهم من سائر أصناف المواطنين على أساس الكفاية والتجربة التربوية . فلا علاج للمجتمع إلا بحكومة الفلاسفة ، ولا سبيل إلى حكومة الفلاسفة إلا نظام من التربية يبدأ من الصغر ويؤشده الناس إلى ما يجب عليهم عمله ، أي إلى من الحياة ومن السلوك ومن الحكم . وقد توسع أفلاطون في الكلام على نظام التربية ومناهج التعليم حتى لقد ذهب الكثيرون إلى أن ( الجمهورية ) ليست كتاباً في السياسة بقدر ما هي كتاب في التربية والتعليم .

يرى أفلاطون أن تربية الأحداث - ذكوراً كانوا أو إناثاً - هي التي تكشف عن عقربياتهم وتساعد على استخلاص الصالح منهم . فيجب أن ننوّلهم منذ نعومة أظفارهم بالتربية والرعاية في جو نقي طاهر ونُدربهم على الرياضة البدنية ونهذب نفوسهم بالأدب والفنون - ولا سيما الموسيقى - حتى يشبوا على درجة كاملة من القوة الجسمية والعقلية والروحية والإحساس بالجمال . ويُستعان على هذه التربية بتعليمهم أصول الدين والإيمان بالله وحلود النفس ، وتُروى لهم القصص التي تُمحّث على الخير والمفضلة ومكارم الأخلاق والعادات ، وتُمنع عنهم أساطير هوميروس وهزiodوس التي تولد الخَوَر وتُشط العزائم بما ترسم من أهوال الحروب وفضاعة الموت ، والتي تشوّه أسماء الآلهة بما تنسب إليهم من خصومات ونقض عهد وخذاع وأفعال قبيحة يجب أن تنتزه عنها آلهة السماء . كذلك يستبعد أفلاطون الشعر المسرحي الذي تفرض طبيعته على الشاعر التلون بألوان مختلفة من الشخصيات والطباع .

فإذا ما بلغوا من الثامنة عشرة انقطعوا عن الدراسة وانصرفوا إلى التمرينات العسكرية والرياضة البدنية طوال ستين . حتى إذا بلغوا العشرين وقد أُرهِفَتْ أذواقهم بالموسيقى والفنون الجميلة وقويت أجسامهم بالتربية الرياضية أصبحوا أهلاً لتلقي العلوم والمعارف . فتجري لهم الدولة - ذكوراً وإناثاً - امتحاناً لإنتقاء القادرين على تحصيل العلوم العقلية . فالتخلفون في هذا الإمتحان تُسد إليهم الأعمال اليدوية ويُضمّون إلى طبقة العمال وأما اللاحقون فيتابعون دراساتهم ويتلقون العلوم الرياضية والفلسفية لمدة عشر سنوات أخرى . فإذا انقضت ، أُجرت لهم الدولة امتحاناً غيراً لا يعور به إلا أقلية من الأكفاء . فالتخلفون يولون مناصب في الجيش وشؤون الدفاع وأما الساحة الممتازة فيدرسون الفلسفة خمس سنوات أخرى توكل إليهم بعدها

القيادة الحربية والحكم في الدولة ، ويتمرسون بتجارب الحياة العملية خمس عشر سنة هي المحك الأخير لقدرتهم . فإذا بلغوا الخمسين - وقد هدهم السن والحيرة والموهنة وصفت مشاعرهم وامتلات نفوسهم بالعلم والحكمة - أصبحوا حذيرين بأن يتسلموا زمام الحكم بأيديهم . هؤلاء هم الفلاسفة لرؤساء والرؤساء الفلاسفة . انهم غايتنا المنشودة ومثلنا الأعلى في رياسة المدينة العاصلة ، فيتناوبون الحكم أفراداً ومجالس .

واجبات الحكام - ويجب على الحكام أن يتحرروا من حب المال والحياة والأسرة ، وأن يذروا أنفسهم لخدمة البلاد فقط . فلا يجوز أن يكون لهم مال أو عقار أو محزون ، ويسفي أن يتقاضوا أجرهم بحيث لا يحتاجون إلى مزيد ولا يستفصلون . وليربأوا بأنفسهم على الحرص والطمع بالذهب والفضة ، وليعلموا أن نفوسهم تذخر بركائز مساوي دائم بغني عن الركاز الترابي الفاني .

ولا يخص احدهم بمهنة بامرأة معينة ، بل يجب أن تكون جميع النساء حقاً مشاعاً للحكام لا يستأثرون بامرأة دون أخرى استثنائاً يجعل منهم أرباب أسر لا ربحان حكم . ويجب ألا يعرف والد ولده ولا مولود والده حتى لا تطفئ واحبات الأبوة والبنوة على واجبات الدولة وكبلا تتكون عواطف وولاءات خارج مصالح الدولة . فالدولة هي المطلب الأول والأحبر ، فيجب أن تستغبط كل جهود الحاكمن وأن تستغرق جميع عواطفه وواجبات . وهذا النظام الصارم من الحياة على المشاع والحرمان من الملكية وتكوين الأسرة خاص ببطقة الحكام والمسؤولين حتى لا يستهتروا بأمور الدولة أو يفرطوا في مصالحها . وأما عامة الناس ممن يعملون في الزراعة والصناعة والتجارة فلا يجعل لهم أفلاطون إطلاقاً ولا يعنى بأمر تربيتهم ، وإنما هو يكتفي بأن يقول إن عليهم أن يشعوا الأخلاق الشعبية والأوصاع التقليدية . ولذلك فلا تسري عليهم أحكام هذا النظام الدقيق القاسي . فكلما علا مقام المرء كثرت واجباته وقل مناعه . فأقدار الرجال إنما تقاس بما يعرضون على أنفسهم من أعباء وواجبات .

مصادات المدينة القاضلة : هذا وإن المودج الذي قدمه أفلاطون للمدينة العاصلة السابقة الذكر نموذج مثالي لا سبيل إلى تحقيقه ، بل إنه حتى ولو تحقق فليس ثمة ما يكفل استمرار بقاءه هناك تنقلب المدينة العاصلة إلى مصاداتها حيث تطعى بعض العتات على بعض ويحور بعضها على بعض

وتتحكم الشهوات وتسوء الأخلاق، ويضعف الدين وينشأ عن ذلك حكومات لا يفرها أفلاطون. وهذه الحكومات هي :

أ - مدينة التغلب ( *Timocratic* ) : وهي حكومة تسيطر فيها الحماسة والقوة العصبية على العقل والمنطق ، وتتم بالمجد الحربي والشرف العسكري فيضعف شأن الفلاسفة ويتحول الحكام إلى طلاب متفعة يسعون إلى الثراء ويتعاونون على استغلال الشعب . فتسود الشهوات ويكثر اللصوص ويمسد الحكم ، فيقتل عندئذ إلى الأقلية الغنية وهي حكومة اليسار .

ب - مدينة اليسار : وتسمى أفلاطون حكومة القلة ( *Oligarchie* ) وهي حكومة الأغنياء ورجال المال الذين ينفردون بالسلطة ويسيطرون على مرافق الحياة جميعاً ويستأثرون بخيراتها من دون سائر المواطنين ، وفيها تطفئ شهوة المال والتسلط على حب العقل والشجاعة ويؤسد الأمير إلى غير أهله . ومن الطبيعي أن يؤدي انقسام الدولة إلى فئة قليلة تتركز في أيديها الثروة وأكثرية فقيرة ليس لها من الأمر شيء - إلى صراع ينتهي بانتصار الأغلبية الفقيرة واستيلائها على الحكم ، فتشهد بذلك لقيام المدينة الجماعية .

ج - المدينة الجماعية ( *Democratie* ) : وهي حكومة الكثرة التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً متساوين ، يحمل كل واحد ما شاء لا يمنع هواه في شيء أصلاً . ولذلك تسود فيها الفوضى ويطلق فيها العنان لجميع الشهوات ، وتهتك الحرمات ، ويزداد عدد الفقراء ، ويشتد التنابز بالشحناء والتنابد بالألقاب . وتزول الوحدة والتحاب ، ويلبى الجميع الخضوع لأي نظام أو قانون . وهذا التدهور يؤذن بقيام المسند الحاكم بأمره .

د - مدينة الحاكم بأمره ( *Dictature* ) : وهي حكومة الفرد يدل الأحرار ويكبحهم عن التطاول للمساومة معه والمشاركة في الحكم . فيجدهم الأنوف ويستعيون في كل مكان ، ويفتك بالمصلحين ، ويتخذ بطانة من الأشرار والمحرمين والسفلة . وفي عهده يكثر النفي والتشريد وإزهاق الأرواح وإبتراز الأموال بالقوة للإنفاق على الحاشية وبطانة السوء .

ومن الواضح ان أسوأ أنواع الحكومات عند أفلاطون إنما هي الحكومة الجماعية التي يخلط فيها بين الديمقراطية والفرضية بحسب الإصطلاح

الحديث كما ان خير هذه الحكومات عنده هي المدينة الفاضلة التي يكون رئيسها فيلسوفاً . فستان بين سعادة الحاكم الفيلسوف وأهل مدينته وبين شقاء المدن المضادة للمدينة الفاضلة وأهلها . فالحاكم الفيلسوف هو خير الحكام ، وأهل مدينته أسعد أهل ورعية .



والخلاصة ان بناء الدولة عند أفلاطون كما عرضه في ( الجمهورية ) بناء هرمي الشكل : في قمته الحاكم الفيلسوف يعاونه طبقة من الحكام ، وفي وسطه طبقة الجنود تدافع عن الديار وتحمي الدمار ، وفي قاعدته طبقة العمال والصناع والتجار . هذه هي المدينة الفاضلة . انها جماعة متسقة انساقاً موسيقياً ، لأن كل عنصر فيها يجب أن يكون في مكانه الطبيعي يقوم بعمله كما يقوم الموسيقي بعمله في الجوقة . فإذا اختل هذا النظام وخرج كل إنسان من مكانه الخاص به ، فأتطرح بالحاكم الفيلسوف وأصبح الجندي حاكماً والعامل جندياً و... لم تلبث المدينة الفاضلة أن تهلك وتقلب إلى مضاداتها .

هذه هي المبادئ العامة لسياسة أفلاطون كما جاءت في ( الجمهورية ) . وقد اهتم فيها بتوضيح منزلة الطبقات الثلاث الموازية للأنفس الثلاث ، ووجوب أن يكون العقل هو الحاكم . والمدينة الفاضلة التي ينادي بها أفلاطون في ( الجمهورية ) هي حكومة عهد الشباب الإبداعي . حكومة الحماسة والمثل وشطحات الخيال . لكنه في أواخر سني حياته جعل يتوق إلى أن يكون مشرعاً واقعياً فوضع كتاب ( النواميس ) ، وهو أقدم المراجع الأوروبية المعروفة في التشريع . وفيه يلمح أفلاطون على حكم القانون . فبينما كان في ( الجمهورية ) يتجاهل القانون ويقول بعدم ضرورته ، إذ الحكم من مهام رجال أجيد إختيارهم وتدريبهم ، فتطلق أيديهم من كل قيد ويحكمون طبقاً لأرائهم وأفكارهم التي هي فوق كل قانون لأنها معصومة عن الخطأ . أقول بسيا كان أفلاطون في ( الجمهورية ) على هذا النحو من الزيادة بالقانون وأهله ، إذا نه في ( النواميس ) يشيد بالقانون ويرى أنه الوسيلة الوحيدة التي تعرق بين الإنسان والحيوان ، بل هو يطلب إلى الناس ألا يخضعوا لغرد من البشر بل عن للقانون

لنكر أفلاطون مع هذا لم يستطع أن يتخلى نهائياً عن نظريته السابقة ويقطع كل صلة له بها . ومن هذه الناحية يمكن النظر إلى ( النواميس ) على أنها

تتمه لأفكاره الأولى في السياسة واستدراك لبعض ما جاء فيها من الشطط أكثر منها نقضاً لها . وهكذا ، فهو مع دعوته إلى التمسك بالقانون فإنه يؤكد أن ظهور حاكم كفؤ من شأنه أن يقلل من الحاجة إلى حكم القوانين ، كيف لا والمعرفة أعظم شأناً من أي شرعة أو قانون . فلا أهمية للقانون إلا إذا كان مصحوباً بالحكمة والمعرفة والبصر في الأمور .

ويُلحُ أفلاطون في ( النواميس ) أيضاً على حكم العقل الإنهي الذي يسمى الساموس المشترك للمدينة . فإله هو مشرع القوانين والحاكم طله على الأرض ، فيحب أن يكون قدوة في طاعة القوانين والحفاظ عليها وعدم التجديد فيها . وهو لم يعد فيلسوفاً بل يتطلب إعداده وتربيته السنين الطوال . لقد أصبح رجلاً ناجحاً تكفي فيه الحكمة العملية ويُعد النظر . والفضيلة الأساسية فيه هي البصر في الأمور وضبط النفس ، ويصل إلى ذلك بالنشبه بالله . فإذا جرى الشارع على فضيلة ضبط النفس والإعتدال وكان مثلاً يُتخذ في مدينته حقق أغراضاً ثلاثة : أن تصبح المدينة التي يشرع لها حرة وأن تتوحد أطرافها بالتناسب وأن تظهر بالسداد .

وفي دولة ( النواميس ) هذه يصرف أفلاطون النظر عن شيوعية الملك والنساء والأولاد . فيطالب بتوزيع الثروة على جميع الأفراد على السواء وينتقد الزواج قييداً ناعاً ، بحيث لا يُترك لحرية الفرد ، بمعنى ألا يتم الزواج إلا بالرجوع إلى الدولة . بل هو يفرض عقوبات قاسية على من يبلغ سن الخامسة والثلاثين من غير أن يتزوج . ولن تكون في هذه الدولة طبقة خاصة بالجد ، بل يجب أن يفرض التجنيد على الجميع ولم يعد هناك نظام للطبقات ، بل يجب أن تختلط الطبقات بعضها ببعض حتى لا يكاد الإنسان يفرق بينها . فذلكل مواطن حر - مهما كانت طبقة - الحق في التجارة والصناعة والرعاية ، على ألا يباشرها بيده بل يكل أمرها إلى العبيد والأحباب . فعلى هؤلاء وحدهم أن يعملوا لمن يتسبون إليهم من المواطنين الأحرار ، على أن يكون العمل السياسي من مهمة المواطنين وحدهم .

وهكذا شجَّع أفلاطون أحلام « الجمهورية » وودَّع الآمال العريضة التي عقدها عليها ، ورجا في ( النواميس ) أن تكون مطلقاً لبناء حديد أكثر واقعية .



هل كانت دولة ( النواميس ) واقعية حقاً ؟ إننا نشك في ذلك فكلما  
المدينتين ، مدينة ( الجمهورية ) ومدينة ( النواميس ) ظلت - رغم ما بينهما من  
إختلاف - مدينة إلهية سماوية تعبق بأنفاس الفلسفة وتستروح في قمارها وتجد  
المتعة في مناهاتها . فالفيلسوف يظل فيلسوفاً في كل ما يكتب ويعكر ويقول ،  
ولا يريد القرب من الواقع إلا نُعداً وقُصواً ، ولا سيما إذا كان من معدن  
أفلاطون !

## الفصل الثالث

### أرسطو



## حياته

وُلد أرسطو في اسطاجيرا ( Stagire ) سنة ٣٨٤ ق . م . وكانت مستعمرة يونانية على بحر إيجه . وهو من أسرة عريقة . فقد كان والده نيقوماخوس طبيباً للملك امينتاس الثاني ( Amyntas II ) ملك مقدونيا وجَدُ الإسكندر الأكبر . ولا يكاد التاريخ يعرف عن طفولته شيئاً اللهم إلا أنه فقد والده وهو صغير وأسرف في ملك أبيه ، وتعلم مع فيليبوس أبي الإسكندر ، مما جعله عن صلة منية بالبلاط المقدوني . ولما بلغ الثامنة عشرة قديم إلى أثينا ليستكمل تعليمه ، فالتحق بأكاديمية أفلاطون . وما لبث أن امتاز بين أقرانه وظهرت عليه مخايل النجابة والذكاء ، فأعجب به استاذُه وتبين فيه ملامح العبقريَّة فسأه الفراء ( لسمعة اطلاعه ) والمقل ( أي عقله الأكاديمية المفكر ) لذكته الخارق . ثم أقامه معلماً للخطابة فيما يُقال . ولزم استاذُه عشرين سنة حتى وافته المنية أفلاطون بعد أن أوصى لابن أخيه أسوسيبوس ( Speusippus ) برئاسة الأكاديمية .

وفي تلك الأثناء اشتدَّت الحملة على البلاط المقدوني وأنصاره وكل من يلودهم ، ومهم أسرة أرسطو المعروفة بعلاقتها الوثيقة بالمقدونيين فأختار أرسطو الرحيل عن أثينا . ولا عبرة لما جرت به الأقاويل من أنه إنما ترك الأكاديمية لأنه كان يرى نفسه أحق برئاستها من ابن أخيه أفلاطون . فوجد على أسوس

Assos بأسيا الصغرى تلبية لدعوة أميرها هرمياس ( Hermeias ) الذي كان زميلاً له منذ عهد الدراسة في الأكاديمية . وقضى أرسطو ثلاثة أعوام بأسوس تزوج في أثنائها بيثياس Pythias ابنة هرمياس . وأوشك أرسطو أن يستقر في أسوس لولا أن الفرس اغتالوا هرمياس فانتقل إلى مدينة ميتيلين Mytilene ثم مات بيثياس بعد أن رُزق منها بتاً . وبعد وفاتها تزوج العانية هربيليس Herpyllis ولعله عاشها معاشرة الأزواج واتخذها حليمة فأنجب منها نيقوماخوس وإليه أهدى كتابه في الأخلاق .

وفيها هو هناك استقدمه فيليبوس ليتولى تعليم ابنه الإسكندر الذي لم يكن لتجاوز سن الثالثة عشرة . وأكبر الظن أن فيليبوس هذا كان قد عرف أرسطو أيام شبابه في بلاط امينتاس حيث كانا قد تعلما معاً . ويروى أنه قال له : « لم أفرح بشيء كفرحي بولادة الإسكندر في زمانك » . واستمر أرسطو على العناية بولي العهد أربع سنوات لقي في أثنائها من البلاط المقدوني كل حفاوة وتكريم .

ولما اغتيل فيليبوس بعدما أخضع أثينا لسلطانه تولى الملك بعده ابنه الإسكندر ، فوهنت العلاقات بين التلميذ وأستاذه وفرقت بينهما الأيام . فعاد أرسطو إلى أثينا ولم يكن قد رآها منذ وفاة أفلاطون . وكانت الأكاديمية مزدهرة ، وبدلاً من أن ينضوي تحت لوائها ويحصل مع أسبوسيبوس فقد قرر أن ينشئ هو أيضاً مدرسة أخرى وذلك بمحونة الإسكندر نفسه على ما يقول البعض . واختار مكاناً لها حديقة جميلة خاصة بأبولون لوقيوس ( Appollo ) (Lyceus) (إله الرعاة) فعرفت منذ ذلك الحين باللقبون . وسجلها أرسطو باسم أحد تلاميذه ثيوفراستس لأنه كان هو أجنبياً لا يحق له التملك . وكان من عادته أن يلقي دروسه وهو يمشي في رواقٍ معه تلاميذه ، فُرف هو وأتباعه باسم ( المشائين ) Peripateticiens . وفي هذه الفترة كتب أشهر مؤلفاته وأهمها . وظل كذلك ثلاث عشرة سنة أضطر بعدها على أثر وفاة الإسكندر إلى مغادرة أثينا التي سقطت في أيدي أعداء المقدونيين واشتداد الحملة فيها عليهم من حديد ففر إلى مدينة خلكيس ( Chalcis ) . قات فيها بعد سنة ٣٢٣ ق . م في الثالثة والستين من عمره .

يُعد أرسطو مؤلفاً مكثراً كاستاذ أفلاطون لم يترك فناً إلا طرفه ، ولا مذهباً من مذاهب الفلسفة والأخلاق إلا عاجله ، ولا نظاماً اجتماعياً إلا تناوله بالدرس والقد . فله مؤلفات في الطبيعة وما بعد الطبيعة والعس والأخلاق والسياسة والشعر والخطابة والحياة .

وتنقسم مؤلفات أرسطو إلى قسمين : مؤلفات الشباب ومؤلفات الكهولة .

فأما مؤلفات الشباب فقد ضاعت جميعاً ولم يصل إلينا منها إلا أسماؤها وبعض شذرات أو مقتطفات منها . وهي تقع في نحو سبع وعشرين محاور يرى شيشرون وكونتيليان أنها تصارع محاورات أفلاطون . وهذه المحاورات هي التي قامت عليها شهرة أرسطو في الزمن القديم لحسن أسلوبها وبساطة معانيها وقرنها من أدهان الجواهر .

وأما مؤلفات الكهولة فقد بقي معظمها . وهي مؤلفات تعليمية ليس للحوار فيها نصيب . فهي كتب فنية جافة دقيقة عمدة في التجريد وتخلو من المتعة والجمال . وقبلما كان العلماء الأفديمون يشيرون إليها لصعوبتها ؛ ولعله قد كتبها في السنوات الخمس عشرة الأخيرة من حياته . ولم تكن هذه الذخيرة العلمية الغنية معروفة خارج اللوقيون حتى نشرها أندرونيكوس Andronicos الروديسي الزعيم الحادي عشر على اللوقيون بعد أرسطو في منتصف القرن الأول قبل الميلاد . وهذه الكتب تنقسم خمسة أقسام :

أ - الكتب المنطقية ، وتسمى أيضاً الأورغانون Organon أي الآلة ( الفكرية ) . وتشمل على :

المقولات ( قاطيعوريكس ) .

العارة ( باري اومينيكس ) .

التحليلات أولى أو القياس ( أنالوطيقا الأولى ) .

التحليلات الثانية أو الرهان ( أنالوطيقا الثانية ) .

الحدل أو المواضع الجدلة ( طوبيقا ) .

الأغليط ( سوفسطيقا ) .

ب - الكتب الطبيعية ، وتشتمل على :

السماح الطبيعي أو سمع الكيان .

كتاب السماء .

الآثار العلوية .

الكون والفساد .

في النفس .

في الحس والمحسوس .

في الذكر والتذكر .

في النوم واليقظة .

في الأحلام .

في تعبير الرؤيا .

في طول العمر وقصره .

في الحياة والموت .

في التنفس .

في علم الحيوان .

في أجزاء الحيوان .

في حركة الحيوان .

في نوالد الحيوان .

ج - الكتب الميتافيزيقية أو العلم الإلهي أو كتاب الحروف ، وهي أربع عشرة مقالة مسماة بأسماء الحروف اليونانية .

د - الكتب الأخلاقية والسياسية ، وتشتمل على :

الأحلاق إلى نيقوماخوس .

الأحلاق إلى يوديموس .

الأحلاق الكبرى .

كتاب السياسة .

نظام الأثينيين .

هـ - الكتب الفنية :

في الشعر .

في الخطابة .

هذا وتذكر لأرسطو أيضاً كتب أخرى قد أثبت النقد الحديث أنها مسحولة ، ومع ذلك فقد كان لها أثر كبير في تطور فلسفة أرسطو في القرون الوسطى كلها .  
منها :

أولولجيا أرسطوطاليس ( أو كتاب الربوبية ) .

كتاب العلل .

كتاب العالم .

كتاب المناظر .

كتاب الخطوط .

كتاب التفاحة .

فلسفته

وصلت الفلسفة اليونانية إلى أعظم درجة استطاعت أن تبلغها عند أفلاطون وأرسطو . فمذهبهما هما قمة الشعور بالذات ، وفيهما نجد الطابع الأساسي للروح اليونانية وقد تجلّى بأجل مظاهره . وعلى الرغم من أنها عبقریان فذ - بصدران عن روح واحدة ويمبران عن أهل صورة يمكن لتفكير ناضج مستقل شاعر بذاته أن يصل إليها ، إلا أن ذلك لا يمنع - وهذه طبيعة كل تفكير مستقل ناضج - أن تظل بينهما فروق أساسية لا يستهان بها . فبينما كان أفلاطون يُخلّق في عالم سام من الرؤى والأحلام ويتخذ من المثل أساساً للموجود الحق ، إذا بأرسطو ينشئ مدنياً الواقع والحس فينكر عالم المثل وينظر إلى الطبيعة نظرة علمية مدققة يسير فيها بمنطق تدريجي متسلسل لا قفزة فيه ولا طفرة . وإلى أرسطو إنما يعود الفضل في تنظيم الفلسفة اليونانية وتقريب العلوم منها وإيجاد المنطق مرتباً منظماً له أسسه وقوانينه ، حتى لُقّب من أجل ذلك كله بالمعلم الأول .

لقد كانت فلسفة أفلاطون فلسفة غصة حالمة تثير الحب والإلهام وتحرك



المشاعر الفياضة والوجد العاشق العميق . إنها فلسفة محبة إلى النفوس ولكنها تحافي العقول . فهي فلسفة تشوى عطرة يفوح أريجها ويشتد شذاها فتطيب بها النفوس وتستهج بها القلوب . ولكنها تكاد تصدم الأذعان كان العقل منها في عُقال .

وليست كذلك فلسفة أرسطو . فهي فلسفة منطقية طويلة النفس ، كل شيء فيها يجري بدقة باردة ويدور على منوال التجريد ، فيستضيء المفكرة من المفكرة ويتبعها في مدحها وجزرها وسر وراءها في دوراتها الضيقة ومنعطفاتها المتعرجة .

وهي أيضاً فلسفة واقعية تقبض على الوجود المحسوس بكلتا يديها وتنسب فيه أظفارها ، وتنفذ في أغواره وملازمه بأقصى ما تستطيع من التحليل والعمق والأصالة ، في نظام محكم من التصورات التي يأخذ بعضها برقاب بعض .

وهي أخيراً طلب دائم للمعقول الذي هو شغلها الشاغل ، لتقيم صرحاً شامخاً لا يفارق الأرض ، قواعد أوليات العقل وبديهياته ، ولبناته الوقائع المحسوسة ، وملاطه البرهان والاستدلال ، وعليته كل ما يمكن استخلاصه من ذلك من نتائج وأوضاع قوامها التجريد . فالتجريد هنا له معنى غير معناه عند أفلاطون . فهو عند أفلاطون المبدأ والنهاية ، إنه عالم حقيقي واقعي ، بل هو الحقيقة القصوى التي لا حقيقة غيرها والتي يستمد منها كل وجود حقيقته ومبرر وجوده ، وما العالم المحسوس سوى ظل له وشبح من أشباحه ، وأما عند أرسطو فإن التجريد العقلي تابع للوجود الحسي ونتيجة من نتائجه لا وجود له إلا بوجود العقل ، إنه ظل للعالم المحسوس وشبح من أشباحه . بعد أن كان عند أفلاطون ظلاً للعالم المعقول ( عالم المثل ) وشبحاً من أشباحه . إنه الأريج الذي لم يكن ليفرح لولا الزهرة على الأرض . فما إن تذبل الزهرة وتجعف حتى يتبدد الأريج وتندرو الرياح . وهذه المثابة فإن الأريج معلول للزهرة وأثر من آثارها عند أرسطو ، لكنه هو علة لها ومبرر وجودها عند أفلاطون . وبعبارة أخرى ، إن المعقول شرط للمحسوس عند أفلاطون ، ولكنه مشروط به عند أرسطو . فشتان بين مشرق ومغرب .

ورغم ذلك فإن أرسطو لم يتخلص من سيطرة أفلاطون بل ومن روح الفكر اليوناني الذي يقدم المعقول على المحسوس . فقد ظل المنطقي عنده أولى

من العمي ، وفهم الأشياء بطريق التفكير أجدى منه بطريق الحس . وهذا هو السبب فيما يرى في فلسفته هو - رغم الفارق الكبير بينها وبين فلسفة أفلاطون - من جمود وتُعد عن الواقع كأننا الضريبة التي كان لا بد له ولاستأذه من قبله ولسقراط من قبلها أيضاً أن يدفعوها ثمناً لعشق العقل والإيمان بالعقل وعادة العقل ، مما لورث القرون الوسطى اللاتينية عقماً في التفكير وتعلّفاً بالاشكال والصيغ المارغة وإهتياًماً بالجدل والمناقشات الجوفاء .

وعلى كل حال إن العلم إنما يدين لأرسطو لا لأفلاطون ولو أنه لم يورثه إلا المنهج مماهيك به فضلاً . فهو إرث لو تعلمون عظيم ! فمنهج أرسطو في البحث واستخلاص الحقائق وتحصيلها منهج ثر غصب خالداً ، قادر على الخلق والإنتاج والعطاء إذا أحسن استعماله<sup>(\*)</sup> ، وإلا أورث جدلاً عقيماً . إن الحقائق التي انتهى إليها قد فقدت قيمتها العلمية ، ولكن المنهج الذي التزمه في الوصول إليها يظل خالداً لا تبيد جذته ولا تضعف حلوته . فهو مصدر إلهام دائم لكل ذي عقل مدع ودهن متج وفكر خلاق .

والخلاصة أن أرسطو جاء ليحد من غلواء النزعة المثالية عند أفلاطون ويضع أصول المنهج المادي الذي لا تزال نستلهمه في البحث وغزو الطبيعة . وبذلك كان أرسطو على رأس تيار عظيم الأهمية في تاريخ الفكر الإنساني عامة والفلسفة اليونانية خاصة . لقد كانت فلسفة أرسطو غنيّة من حاجة كبيرة أبام كان الفكر يجمع شتات نفسه ويبحث عن أداة تساعد على الإطلاق والتطور . ولكن هذه الأداة أصبحت بعد أرسطو - وعلى درجات متفاوتة تختلف باختلاف الزمان والمكان - عقبة كئداء تعوق كل تطور وانطلاق . لقد نسي الناس روح فلسفة أرسطو ونزعت المادية ومنهجه العلمي الدقيق وتعلّقوا بقوالب جامدة وصنّغ فارعة جثمت على الصدور واستنزفت قوى الفكر وطاقاته في جدل عقيم لا يبعي من الحق شيئاً . ولولا الثورة على هذه القوالب والإلتصاف على تلك الصيغ للشا بدور في فلكتها إلى يوم يُبعثون !

---

(\*) لقد أحسن العرب والمسلمون استعمال هذا المنهج ودعّوا في ذلك إلى عيه ندى ، معطمت الحركة العلمية بينهم واتسع نطاقها ، حتى إنه لم يأت بعد هذه الحركة من مثيل لها في التاريخ إلا حركة النهضة العلمية في أوروبا . وهذا المعنى هو كلمة (مروون وسطى) لا تنطبق على العرب أبداً بمقتضى انطباقها على اللاتين .

## ١ - تصنيف العلوم عند أرسطو

يُعرى إلى أرسطو تقسيم العلوم إلى نظرية وعملية . ولكن كثيراً من الشراح معتمدين على إشارات وردت في « الطويقا » ، وفي « الأخلاق » إلى بقوماحوس ، إنما يقسمونها إلى ثلاثة أقسام رئيسة هي : العلوم النظرية والعلوم العملية والعلوم الفنية أو الشعرية . أما نحن فسختار هنا التقسيم الأخير لأنه أوعب وأكثر دلالة على مفهوم العلم عنده .

أولاً : العلوم النظرية : وهي العلوم التي إنما تكون غايتها طلب المعرفة للمعرفة . وهي تتناول الوجود من ثلاث جهات :

أ - من حيث هو وجود بإطلاق ، وهو ما لا يحتاج موضوعه في وجوده المنطقي ولا في وجوده الخارجي إلى المادة ، وذلك كالمحرك الأول ، وهذا هو علم ما بعد الطبيعة أو العلم الأعلى أو العلم الإلهي أو الفلسفة الأولى .

ب - ومن حيث هو مقدار وعدد ، وهو ما احتاج موضوعه في وجوده الخارجي - دون المنطقي - إلى المادة ، كالربع والمثلث النظيرين مثلاً . وهذا هو العلم الرياضي ، ويُقال له أيضاً العلم الأوسط . وقد اشتهر من فروعه منذ القدم ولا سيما منذ العصر الإسكندراني : الحساب والهندسة والفلك والموسيقى .

ج - ومن حيث هو متحرك ومحسوس ، وهو ما احتاج موضوعه في حدوده ووجوده إلى المادة ، أو ما افترض موضوعه في كلا وجوديه : المنطقي والخارجي إلى المادة ، كالجسم مثلاً . وهذا هو العلم الطبيعي أو العلم الأدنى أو العلم الأسفل . وهو يشمل علم الطبيعة والأنوار العلوية والكون والفساد وعلمي النبات والحيوان وعلم النفس . وقد يلحق به علم الطب أيضاً . أما علم الكيمياء فلم تكن لليونان عناية به بحسب الموروث عن الفلسفة الأرسطوطاليسية ، وكانت له نشأة أخرى مختلفة .

ثانياً . العلوم العملية : وغايتها تدبير أفعال الإنسان بما هو إنسان وهي تشمل أولاً ما يكون موضوعه أفعال الإنسان الفرد ثم ما يكون موضوعه أفعال الإنسان في المنزل وأخيراً ما يكون موضوعه أفعال الإنسان في الجماعة وتعد ذلك تنقسم العلوم العملية ثلاثة أقسام :

١ - الأخلاق وموضوعها أفعال الإنسان حيث هو فرد .

ب - تدبير المنزل وموضعه أفعال الإنسان في الأسرة .

ج - السياسة وموضوعها أفعال الإنسان في داخل الجماعة

ثالثاً - العلوم الشرعية : ، وغايتها تدبير أقوال الإنسان، وهي تتناول هذه الأقوال من حيث إيقاعها في النفس، أو من حيث قوة تأثيرها في الخيال، أو من حيث إقناع العقل بها . وتبعاً لذلك تنقسم العلوم الشرعية ثلاثة أقسام .

أ - الشعر ، وموضوعه أقوال الإنسان المنظومة .

ب - الخطابة ، وموضوعها أقوال الإنسان التي تُثير الخيال مرتبة بحيث تحقق اقتناعه .

ج - الجدل هو بداية المنطق عند أرسطو .

وأشرف هذه العلوم جميعاً إنما هي العلوم النظرية لأنها كمال العقل ، والعقل أسمى قوى الإنسان . وأشرف العلوم النظرية هو علم ما بعد الطبيعة لسمو موضوعه وبعده عن التغير . وهذا هو سبب تسميته بالعلم الأعلى . والفلسفة عند أرسطو تتناول هذه العلوم الثلاث جميعاً وتدخلها في إطارها .

ونحن في كلامنا على فلسفة أرسطو لن نعرض لجميع هذه العلوم ، بل سنجتزئ ببعضها فقط . وفي عرضنا لهذا البعض لن نسير وفق الترتيب السابق لأنه يسر من الممقد إلى البسيط ، بينما الأسلم أن نتبع طريقاً أكثر تدرجاً مع طبيعة الفكر ، فنسير من البسيط إلى الممقد فالأكثر تعقيداً . وهذا ما سنفعله الآن . وسنضطر إلى البدء بموضوع جديد لم يرد في التصنيف لأنه مدخل إلى سائر الموضوعات الأخرى ولتشابهه معها جميعاً ألا وهو نظرية المعرفة . ولذلك سنسير وفق الترتيب التالي :

١ - نظرية المعرفة .

٢ - المنطق .

٣ - الطبيعة

٤ - النفس .

٥ - ما بعد الطبيعة .

٦ - الأخلاق .

## نظرية المعرفة

يعرف أرسطو في نظرية المعرفة - كما سنده أفلاطون من قبل - بين الظن واليقين فالمعرفة التي يجيء بها الحس إنما هي «ظن» فحسب، وأما المعرفة الحقيقية فهي تلك المعرفة التي تصل إلى مرتبة اليقين.

ولكن كيف يتحقق اليقين المنشود عند أرسطو؟ إنه يتحقق إذا كانت المعرفة التي يصل إليها تلزم لزوماً ضرورياً عن مقدمات سبقتها تكون هي أيضاً قد وصلت إلى مرتبة اليقين. وهي لا تصل إلى هذه المرتبة إلا إذا كانت بدورها تلزم لزوماً ضرورياً عن مقدمات سبقتها. وهكذا دواليك حتى يصل في نهاية السلسلة من بناء المعرفة إلى ما يطلق عليه اسم «المبادئ الأولى» وهي مبادئ واضحة بنية مدتها تعرف بالحدس أو الإدراك المباشر. وما لم تكن الحقيقة الأولى حدسية، وما لم يكن ما يتبع عنها يلزم لزوماً ضرورياً، فلا يقين.

هذا وإن مبدأ المعرفة وأصلها عند أرسطو إنما هو الإحساس المباشر بشيء، حاصر في الحال يوصف بأنه جزئي، أي أن المعرفة عنده تبدأ دائماً من التجربة الحسية المباشرة. فهذه التجربة هي مصدر كل معرفة.

ويجدر بالذكر أن أرسطو لا يقول بأفكار سابقة بالمعنى الشائع لهذه الكلمة اليوم، بل إنه لينكر حتى الأفكار القطرية التي سبقول بها ديكارت فيما بعد. وبذلك كان أرسطو مؤسداً للمذهب المعروف باسم «المذهب الحسي»، ومع ذلك فهو مضطر إلى القول بنوع من المبادئ الضرورية، أو المبادئ الأولى، وإلا لتسلسلت المعرفة إلى غير نهاية، فالذهن ليس صفحة بيضاء بكل معنى الكلمة، فمع استعداد ما للمعرفة يرتبط بطبيعة الذهن ذاتها، ويظهر هذا الاستعداد فيه في صورة الديسيات الأولى.

وإذا كان للحس عند أرسطو كل هذه الأهمية، فما وظيفة العقل إذن؟ إن أرسطو رغم أنه رعيم المذهب الحسي فقد كان عقلياً جداً أكثر مما يتبادر إلى الأذهان كما أن أفلاطون رغم مثاليته المتطرفة لم ينكر دور الحس. والحس عند كليهما لا عى عنه، لأنه يعطينا المادة الخام للمعرفة، لكنه إنما يعطينا إياها معلومات ممكنة لا صلة بينها، فلا بد من تدخل العقل لتنظيم هذه المعلومات

وربطها بعضها ببعض ، واستخلاص ما يمكن استخلاصه منها ، باتباع قواعد معينة لا بد من معرفتها ولا يمكن الوقوف عليها ، لا بدراسة المنطق .

## ٢ - المنطق

مرّ معنا أن أرسطو كان في مؤلفاته الأولى يستخدم طريقة الحوار ، كما كان يفعل سقراط وأفلاطون بل وكما كان متبعاً منذ عهد الإيلين ، هذه هي طريقة الحوار أو الجدل المبني على أساس مُسلم به من الخصم . لكن سرعان ما تبين أرسطو أن هذه الطريقة لا تؤدي إلى اليقين ، وذلك لأنها لا تؤسس على مقدمات واضحة بيّنة بذاتها ، وإنما هي تؤسس على آراء الناس المشهورة وأقوالهم الذائعة ومأثوراتهم المتوارثة التي لا تصل إلى مرتبة اليقين . لكن هذه الطريقة - على ما بها من نقص - يمكن تقويمها وإيجاد القواعد العلمية التي تجعل منها أداة صالحة للوصول إلى اليقين . هذه هي بداية المنطق عند أرسطو .

كثيراً ما يقال أن أرسطو هو أول من اعتدى إلى القوانين التي يسير عليها الفكر حين الاستدلال والاستنباط ، وإنه بالتالي هو الذي وضع علم المنطق وحدد قواعده ورتب أجزائه .

وهذا القول لا يمكن قبوله على إطلاقه ، لأن الإكتشافات الحديثة قد أثبتت أن شعوب الشرق ، ولا سيما الصينيين والهنود ، قد عرفوا المنطق في كثير من تفاصيله وسبقوا إليه أرسطو بزمن بعيد . فإذا أضفنا إلى هذا أن سقراط هو أول من اكتشف - من بين اليونان - الحد الكلي وبحث في تكوين التصورات ، وأن أفلاطون قد عني إلى جانب ذلك بالبحث في الإسفراء والقسم المنطقية ، تبين لنا من كل ذلك أن أرسطو إنما هو منظم المنطق ومكمّله ، ولا يصح عده واضعاً له ومؤسساً إلا بشيء من التجوُّز والتحرُّز .

ومواء كان أرسطو واضح المنطق أو جامعهم فقد كان مهتماً به وبطريقة المعرفة للرد على السوفسطائيين ولتنظيم الفكر الإنساني . فالمعلومات الحسية والمعلومات العقلية الأولية والثانوية التي تكتسب بمراعاة الأصول المنطقية هي حقائق قاطعة . ولهذا أجاز في البرهان - الدليل القاطع في مصطلح الماطقة - استعمال المحسوسات والمفغولات معاً .

هذا ويقدم لنا المنطق الآلة التي تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ وترشده

إلى الصواب . ومن هنا فقواعد المنطق عند أرسطو مقدمة للعلوم أو آلة لها . ولذلك كان يُسمى « أورغانون » ( Organon ) أي الآلة . ولم يطلق أرسطو اسم المطلق على هذه الأبحاث وإنما هو استخدم كلمة « التحليلات » ( Analytiques ) أي تحليل الفكر إلى استدلالات ، والاستدلال إلى آفيسة ، والقياس إلى عبارات وحلود . أما كلمة « منطق » فقد وردت في عصر شيشرون بمعنى « الجدل » إلى أن استعملها الإسكندر الأفروديسي بمعنى المطلق .

وقد انطلق أرسطو في معالجته لهذا العلم كما قلنا من الجدل الذي كان شائعاً بين اليونان القدماء ولا سيما بين السوفسطائيين والذي جعل منه سقراط وأفلاطون أساساً للبحث الفلسفي . فمن خلال مناقشته لأساليب اللغة ودلالاتها وضع كتابه المعروف باسم « الطوبيقا » ( Topiques ) أو « المواضع الجدلية » ، وفيه يلاحظ بمتنهى سداد الرأي أن هذا الجدل لا يؤدي إلى نتيجة مُرضية ولا يقضي إلى اليقين ، وما ذلك إلا لأنه يستخدم قضايا ظنية شائعة كما تقدم معنا ، لا حقائق يقينية ثابتة . وفيما هو يبحث هذا الموضوع - وفي ذهنه على ما يبدو بعض عناصره الأولى التي أوردته إياها سقراط وأفلاطون وثرث عقلي قديم انتقل إليه من الهند والصينيين - انفذحت له أصول البرهان البقيني ووضع يده على قواعده وشروطه .



قلنا أن المنطق هو علم القواعد التي تُجنب الإنسان الخطأ في التفكير وترشده إلى الصواب . فموضوعه أفعال العقل من حيث الصحة والفساد . وأفعال العقل ثلاثة :

- أ - التصور الساذج ، وهو أبسطها ، ويدخل في مبحث المقولات
- ب - التصور المركب أو الحكم ، وهو مبحث القضايا .
- ج - التصور اللازم ، وهو مبحث الاستدلال .

أ - فاما المقولات فهي أعم أنحاء الوجود أو هي الأجناس القصوى للوجود . وقد جعلها أرسطو عشرة وهي :

الجوهر ( مثل انسان ) والكم ( مثل خة كتب ) والكيف ( مثل أبيض ) والإضافة ( مثل نصف ) والمكان ( مثل البيت ) والزمان ( مثل أمس )

والوضع ( مثل جالس ) والملك ( ذي مال ) والفعل ( مثل قطع ) والإنفعال ( مثل انقطع ) .

هذه هي المقولات بحسب ترتيب أرسطو لها . فهي كما نرى كل ما يمكن أن يقال عن الموجود أو الجوهر؛ فالجوهر هو القابل لجميع المقولات الأخرى ، والمقولات أمور مضافة إليه أو مستندة أو مقولة ، أي أنها محمولات ، وبعبارة أدق المقولة هي معنى كلي يمكن أن يدخل محمولاً في قضية .

ب - وأما القضية فهي العبارة أو الجملة التي إذا سمعناها قلنا لصاحبها أنه صادق أو كاذب . وعناصرها الموضوع والمحمول ولفظة دالة على نسبة بينهما تسمى الرابطة . وقد تطوى هذه الرابطة فتسمى القضية ثنائية كقولنا «سقراط فان » ، وقد تُعلن فتسمى القضية ثلاثية كقولنا «سقراط هو فان » .

وقد اتخذت القضية عنده صورة واحدة هي القضية التي تنسب صفة ما أو فعلاً ما إلى موصوف أو فاعل معين ، وتلك هي القضية الحملية ، أما أنواع القضايا الأخرى المعروفة في المنطق الحديث كالقضية الشرطية والقضية الانفصالية ، فلا يكاد أرسطو يذكر عنها شيئاً ، وكل ما أورده في ذلك إنما هي إشارات غامضة لا غناء فيها . وإذا فال موضوع الأصلي في بحثه هو القضايا الحملية . وقد بحثها من جهة الكم ( أي من حيث عدد الأفراد الذين تنطبق عليهم ) . ومن جهة الكيف ( أي من حيث السلب والإيجاب ) . فانتهى إلى وجود أربعة أنواع من القضايا :

الكلية الموجبة مثل كل س هو ص .

الكلية السالبة مثل لا س ص .

الجزئية الموجبة مثل بعض س ص .

الجزئية السالبة مثل بعض س ليست ص .

وقد دمر الأوروبيون لهذه القضايا بالحروف ( a , e , i , o ) وهي عناصر الاستدلال .

ج - وأما الاستدلال فهو الانتقال من الأشياء المعلومة المسلّم بصحتها إلى



أشياء أخرى داخلة تحت هذه الأشياء المعلومة . والاستدلال هو الجزء الرئيسي من منطق أرسطو ، سواء ما تعلق منه بالقياس أو البرهان .

وأما القياس فهو قول مؤلف من قضيتين إذا سلمنا بهما لزم عنهما لدائهما قول ثالث بالضرورة يسمى نتيجة . مثل :

كل إنسان فانٍ (مقدمة كبرى) .

سقراط إنسان (مقدمة صغرى) .

سقراط فانٍ (نتيجة) .

وينبغي أن نلاحظ هنا أن القياس الأرسططاليسي لا يفيد إلا في بيان ارتباط قضية بأخرى ولكنه لا يفيد في اكتشاف حقيقة جديدة ، وذلك لأن النتيجة التي يصل إليها متضمنة في المقدمة الكبرى . فقولنا مثلاً « سقراط فانٍ » هو نتيجة مندرجة في قياس مقدمته الكبرى كل إنسان فانٍ . فالقياس الأرسططاليسي إذن لا يأتي بجديد . وهذا أهم نقد وجه لمطلق أرسطو . فهو منطق صوري إنما يهتم فقط بانسجام الفكر مع نفسه بلا مراعاة لتطبيقاته في الخارج .

هذا هو القياس ، وأما البرهان فهو استدلال مبني على مبادئ ضرورية وأوليات عقلية ، أو هو قياسٌ مقدماته صادقة أولية سابقة في العلم على النتيجة وأبين منها وجلة لزومها . ومعنى قولنا « صادقة أولية يقينية » ، أنها تكشف لذهن انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الخلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك . فهي لا تكون مستمدة من استدلال سابق بل تعرف بالحدس العقلي المباشر . والفرق بين القياس والبرهان أن القياس مجرد آلة لإقامة البرهان وليس برهاناً بالفعل .

والأوليات اليقينية أو المبادئ الضرورية اليقينية بذاتها هي كقولنا إن الشئيين المتساويين لشيء ثالث متساويان فيما بينهما . ومنها أيضاً العلوم المتعارفة وهي قوايين الفكر العامة التي تدخل في أي تفكير سليم : كمبدأ الداتية أو اهووية (أ هي أ) ومبدأ عدم التناقض (أ ليست لا أ) ومبدأ الثالث المرفوع (س إما

أن تكون أ أو لا أ ) فهي لا تستبط من نتائج أخرى غير ذاتها ولكنها أوليات في العقل ضرورة لا بد منها لكي يكون التفكير متسقاً مع ذاته . ومن هذه المقدمات البقية أيضاً التعريفات الأولية للرياضة ولغيرها من العلوم . فقد افترض أرسطو أن لكل علم من العلوم مبادئه وأوليائه الخاصة به ، ولا يمكن قيام العلم إلا بها ، كالمصادر والتعريفات والأصول الموضوعية في هندسة اقليدس مثلاً .

من هذه الأوليات البقية على اختلاف أنواعها يمكن للمرء أن يسير بطريق الرهان أو القياس البرهاني فيصل إلى نتائج برهانية يقينية لا ريب فيها ، ما دام ملتزماً بقواعد الاستدلال الصحيح .

هذا النوع من الاستدلال البرهاني يفيد العلم اليقيني لأنه صادر عن مبادئ كلية يقينية . ولكن اليقين الكامل لا يتوفر في المقدمات دائماً . ففي أكثر الأحيان يعتمد الناس في تفكيرهم على استدلال مبني على مقدمات ظنية وآراء محتملة ، ويطلق أرسطو على هذا النوع من الاستدلال اسم الجدل أو الديالكتيك .

وهناك أخيراً نوع من الاستدلال المبني على مقدمات كاذبة أو أغاليط تحدث من سوء استعمال اللغة أو التلاعب بالألفاظ أو التعمية في الأدلة . وهذا هو الاستدلال السوفسطائي ، ويقال له أيضاً السفطة أو المغالطة .

### ٣ - الطبيعة

يختلف أرسطو عن أفلاطون في أنه - كما قلنا مراراً - فيلسوف واقعي ، أي أن الوجود المادي مقدم على الوجود العقلي وإن الوجود العقلي مشتق من الوجود المادي . بينما يذهب أفلاطون إلى أن الوجود العقلي أو عالم المثل مقدم على الوجود المادي وإلى أن الوجود المادي مشتق من عالم المثل . فهنا إذن يقفان في الفلسفة على طرفي نقبض .

هذا ولا يمكننا أن نتناول هنا جميع أجزاء الفلسفة الطبيعية عند أرسطو فحسباً منها المباحث الخمس الرئيسية التالية :

- أ- مبحث الحركة .
- ب- مبحث العلة .
- ج- مبحث المكان .
- د- مبحث الزمان .
- هـ- مبحث الكون .

(أ) الحركة : فالوجود الحقيقي عند أرسطو إنما هو الوجود الطبيعي ، أي الوجود المادي المتحرك حركة محسوسة . فالحركة هي أهم شرائط هذا الوجود أما المذاهب التي تلغي الحركة - كالذهب الأيلي مثلاً - فكلها في رأي أرسطو مذاهب ضد الطبيعة إذ لا وجود للطبيعات ولا لأي علم آخر إلا بافتراض الحركة ، وإلا كان العلم محتجاً . فالذين يقولون بالثبات الدائم إنما هم في الحقيقة يجهلون العلم محتجاً ، لذلك فهم يهرفون بما لا يعرفون .

فالحركة شيء ثابت ضروري لقيام العلم ، فضلاً عن أنها أمر واضح في التجربة الحسية لا سبيل إلى مكراهه أو المكابرة فيه ، بل لا جدوى في البرهنة عليها لأن توضيح الواضح من المشكلات . فلا شيء أوضح من الحركة . وإذا أردنا البرهنة عليها كان لا بد لنا من اللجوء إلى ما هو أقل وضوحاً منها ، أي لا بد من البرهنة على ما هو واضح بما هو غامض !

هذا وتقع الحركة عند أرسطو في أربع مقولات : مقولة الجوهر والكم والكيف والمكان .

فالحركة من حيث مقولة الجوهر هي حركة التغير ، أو حركة(\*) الكون والفساد ، ومن حيث مقولة الكم هي حركة الزيادة والنقصان ، وهي من حيث الكيف حركة الإستحالة ، أما من حيث المكان فهي حركة القلة . والفرق بين حركة الكون والفساد وحركة الإستحالة أن حركة الكون والفساد تتعلق بالصفات الذاتية للشيء ، ففيها يحل موحود محل آخر ، أي إن الحركة فيها إنما تتم بين مقيصين . وأما حركة الإستحالة فلا تتعلق بالصفات الدائمة بل بالصفات العرضية : ففيها يحل عرض محل عرض آخر . فليست الحركة هنا

(١) ليس لأرسطو رأي واحد في العلاقة بين التغير والحركة فهو في بعض الأحيان كان يرقب بينهما ، ولكنه كان في أكثر الأحيان يميل إلى الخلط بينهما .

بين مقبضين ، بل بين أعراض لا يصل الإختلاف بينهما إلى حدّ التناقض .

هذا وتفترض الحركة عدة أشياء . فهي تفترض أولاً موضوعاً وطرفين وعلة . إذ لا بد للحركة من موضوع تقوم فيه وإلا امتعت الحركة . وأما الحركة التي يذكرها أفلاطون في « السوفسطائي » بين أجناس الوجود الكبرى فلا معنى لها ، لأنه لا موضوع لها تحلّ فيه .

وأما الطرفان فهما الإتجاه ( من ) والإتجاه ( إلى ) . فالحركة تتجه من حال القابلية أو التهيؤ إلى حال التحقق أو الوقوع ، وباصطلاح أرسطو ، من حال القوة إلى حال الفعل . ومن هنا فالحركة عند أرسطو إنما هي استكمال لما هو بالقوة أو تحقيق له . وهذا هو تعريفها العام عنده ، إذ يقول :

« إن الإستكمال ( أو التحقق ) لما يوجد بالقوة من حيث يوجد بالقوة هو الحركة :

« واستكمال المتغير من حيث هو متغير هو التغير .

« واستكمال القابل للزيادة والنقصان هو الزيادة زوالنقصان .

« واستكمال القابل للإنتقال هو النقلة » 10 « 201 ، Physique, III .

( ب ) العلة : وكذلك لا بدّ للحركة من علة تكون سبباً لها ، وإلا كانت علة ذاتها . فالشيء لا يكون علة ذاته ، وإلا كان علة ومعلولاً في آن واحد ، وهو خلف .

والعلل أربع : علة مادية ، وعلة صورية ، وعلة فاعلة ، وعلة غائية . فالعلة المادية هي المادة أو المهيول أو ما منه الشيء ، كحجر الرخام هو العلة المادية لتمثال .

والعلة الصورية أو الصورة هي ماهية الشيء وشكله وبمجموع الخصائص التي يتم بها كماله ، كشكل التمثال وما هو عليه .

والعلة الفاعلة أو الفاعل هي ما به يصير الشيء ما هو ، كالمنان الذي صبح التمثال .

والعلة الغائية أو الغاية هي ما من أجله الشيء ، وهي هنا العدة التي

قصد إليها . لعل أن حين صاع التمثال 21 h 104 . Phys. II .

وقد رأى أرسطو أن هذه العلل الأربع يمكن اختصارها ورد بعضها إلى بعض فوحد أن العلل الثلاث التي تذكر إلى جانب العلة المادية ( الصورة والعائية والفاعلة ) يمكن ردها إلى علة واحدة هي العلة الصورية . مما العلة العائية في الواقع سوى الصورة . فالعلة الصورية تسمى علة عائية من حيث إنها الصورة النهائية التي يتطلع إليها الفاعل عندما يشرع في عمله ، كما أن صورة الشيء مبدء دائماً على الغاية منه ، متضمنة في ماهيته ، فأصل التفرقة بينهما إنما هي وجهة النظر حسب . وكذلك العلة الفاعلة يمكن إرجاعها إلى العلة الصورية ، وذلك لأن الفاعل إنما يحقق الصورة في الشيء المراد تحفيظها فيه . فالصحة التي في دهن الطبيب هي وسيلته إلى شفاء المريض . بصورة الصحة التي هي غاية الطبيب فاعلة هنا ، فهي إذن الحركة له . وبذلك تكون العلة الفاعلة حرة من العلة الصورية ، متضمنة في ماهيتها أو قل هي نفس العلة الصورية ، وإنما ينحصر الفرق بينهما في وجهة النظر وحدها . وهكذا فالعلة الفاعلة والعلة الفغائية هما والعلة الصورية شيء واحد إذ يرتد بعضها إلى بعض حتى نحصل في الشيء إلى علة الصورية . وأما العلة المادية أو المادة فلا نحصل إلى غيرها . ولذلك ترتد العلل في الموجودات الطبيعية إلى علتين اثنتين فقط هما العلة المادية والعلة الصورية ، وتعتبر أوجز : المادة والصورة .

( جـ ) المكان . وإذا كانت الحركة نستلزم ما يتحرك أي المادة ، وقد تحدث عنها ، فإنها تستلزم أيضاً ما فيه يتحرك ، أي المكان . وقد عرّض له أرسطو في الفصل الرابع من كتاب « الطبيعة »

ووجود المكان أمر مبدئي تدل عليه حركة القلّة والإستحالة وتعاقب الأجسام على محل واحد ووجود الجهة : فوق ، تحت الخ .

والمكان مفارق للجسم خارج عنه ، فهو يحتوي الجسم دون أن يختلط به أو يكون حراً منه . فهو بالوعاء أشبه . وتعريفه أن يقال : « انه الحدّ اللامتحرك المباشر للحاوي » أو كما يقول الفلاسفة المسلمون متابعين أرسطو . « إنه السطح الحاوي من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوي »

وتتداخل الأمكنة بعضها في بعض ، كل منها يحوي الآخر ، حتى نصل إلى المكان العام الذي يحوي كل مكان ولا يحويه مكان . فالإنسان على الأرض ، والأرض في الهواء ، والهواء في السماء ، والسماء تحوي الكون بأسره من غير أن يحويها شيء . وهكذا فالتسلسل في المكانية لا بد أن يقف عند حد أقصى هو مكان الأمكنة جميعاً . وفي ذلك رد على زينون وشيعته ممن ينمون وجود المكان لاستحالة أن تتسلسل الأمكنة إلى غير نهاية . فوجود الحاوي لا يستلزم بالضرورة وجود شيء آخر يحوي هذا الحاوي ويكون هو بدوره محوياً بالنسبة إلى حارٍ آخر أكبر منه . وبهذا المعنى فإن السماء الأولى مكان أقصى يحوي كل شيء وليس يحويه شيء .

وبعبارة أخرى أكثر إيجازاً ، يفرق أرسطو بين نوعين من المكان : مكان خاص ومكان عام ، وما ينطبق على أحدهما لا ينطبق على الآخر . فالمكان الخاص أو المحل هو كل مكان يلزم من وجود الحاوي فيه ضرورة وجود شيء آخر يحوي هذا الحاوي ، كالغرفة يحويها البيت والبيت يحويه الشارع . أما المكان العام أو المشترك فهو المكان الذي لا يلزم من وجود الحاوي فيه ضرورة وجود شيء يحوي هذا الحاوي ، كالسماء تحوي كل شيء ولا يحويها شيء . فهي حاوية لا محوية .

فإذا لم يكن خارج السماء مكان أوسع منها يحويها لم يكن هناك خلاء يكون امتداداً لها ويكون مع ذلك خلواً من كل جسم حتى من الهواء . فلا مكان بغير جسم متمكن ، أما المكان الخالي من الجسم فهو من أغاليط الوهم . فلا مكان للكون لأن كل مكان حقيقي فمن الكون هو . ولا موجود غير الكون . فيلزم عن هذا أن الموجود هو الملاء ، وأن الملاء محدود ، فالكون إذن متناه .

( د ) الزمان . وكما تستلزم الحركة المادة والمكان كذلك هي تستلزم الزمان حتى لتكاد تختلط به على حد قول البعض وتصبح وإياه شيئاً واحداً فـأرسطو - كاملاطون - قد ربط الزمان بالحركة ، إلا أن الفارق بينها أن أفلاطون يعدّ الزمان هو الحركة في ذاتها ، أما أرسطو فيعدّ الزمان مقدار الحركة . فطبيعة الزمان عجيبة غريبة ، لأن وجوده غامض بل هو أقرب إلى اللاوجود فالمعلوم أن الزمان يتألف من الماضي والحاضر والمستقبل ، وهو لا يخرج عن أن يكون

أحد هذه العاصر الثلاث ، فإذا كان الزمان موجوداً حقاً فإين عسى أن تكون عاصره ؟ إن الماضي قد فات ، والخاصر يتقضى ولا يكاد يستقر في مقامه ، والمستقبل لم يوجد بعد ، فهل نفهم من هذا أن الزمان غير موجود ؟ كلا فهو أمر يقضي به الحس الطاهر الذي لا مجال إلى الشك فيه ، كما يتطله قانون الحركة حتى إن هناك من يذهب - كما رأينا - إلى التوحيد بيه وبين الحركة ، وما هو من الحركة في شيء . فالحركة أنواع كثيرة ، فمنها حركة النقلة وحركة الإستحالة . كما مر معنا ، إلا أنه لا يوجد سوى زمان واحد مشترك بينها جميعاً . ثم إن الحركات منها السريع ومنها البطيء ، وأما الزمان فيجري على منوال واحد ووتيرة واحدة . فهو زمان راتب مطرد يطل هو هو ، فكيف يكون الزمان حركة ؟ نعم أنه مرتبط بالحركة لازم عنها ، ولكنه ليس هو الحركة . إنه يعبر عن تنامي الحركة وتعاقبها بحسب ما قبلها وما بعدها ، غير أنه على كل حال ليس هو إياها . ومن ها فقد عرف أرسطو الزمان بأنه «مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر» فالزمان إذن ليس عين الحركة ، وإنما هو الجانب المعدود من الحركة ، ما يقبل العد منها .

ويتخذ أرسطو من ارتباط الزمان بالحركة دليلاً على أزليتها . فالزمان لا يمكن فهمه إلا بواسطة ما يسمى «الآن» إذ هو يرتد إلى «الآن» . فالآن هو لب الزمان . أنه أشبه بعدد يحذ الزمان ، لأنه نهاية زمن مضى وانقضى وبداية زمن آت . فبقاء زمان وبعده زمان . وكذلك لكل زمان قبل وبعد . ولما كان لا آن إلا وكان آن قبله وبعده - إذ من المستحيل عند أرسطو وجود آن ذي صفة خاصة يصح أن يكون بها بداية مطلقة لزمن معين من غير أن يكون في نفس الوقت نهاية لزمن آخر أو يكون على العكس نهاية مطلقة لزمن معين من غير أن يكون في نفس الوقت بداية لزمن آخر - لما كان الأمر كذلك فالزمان لا بداية له ولا نهاية . وكذلك الحركة لا بداية لها ولا نهاية ، لأننا لا يمكن أن تصور المتقدم والمتأخر بغير زمان ولا زمان بغير حركة . فالحركة إذن أزلية أبدية لأنها مرتبطة بالزمان . وبذلك ينفي أرسطو فكرة حدوث الزمان والحركة ويقول بقدومها وأبديتها ، وبالتالي يقدم العالم وأبدية .

(هـ) الكون : والكون كروي لأن الكرة أفضل الأشكال ، ولأن الشكل الكروي هو الوحيد الذي يمكن للمجموع فيه أن يتحرك حركة واحدة

متصلة أزلية أبدية تدور في خط منحني مغفل على ذاته لا طرف له ولا حدود ولا يحتاج إلى خلاء حارجه . فلا تتحقق الأزلية والأبدية إلا بالحركة الدائرية ، إذ لا أول لها ولا وسط ولا آخر ، ولا بدء ولا انتهاء . فهي الحركة الوحيدة التي تذهب من ذاتها لتعود إلى ذاتها ، بينما الحركات الأخرى - كالمستقيمة مثلاً - تذهب من ذاتها لتعود إلى غيرها .

والكون في رأي أرسطو يتألف من مجموعة من الأفلاك المركزية المتداخلة التي يوجد بعضها في جوف بعض *spheres concentriques* يحرك الأعلى منها الأدنى ولا يفصل بينها أي فراغ . والفلك أشبه بكرة شفافة لها قطبان يتصلان أحدهما بقطب الفلك الذي فوقه والآخر بقطب الفلك الذي تحته ، بحيث إن كل فلك يتحرك بما فوقه ويحرك ما تحته ، إلى أن ينتهي الأمر إلى آخر الأفلاك وأقربها إلى الأرض وهو فلك القمر . وهكذا عندما يحرك المحرك الأول الفلك الخارجي يحرك بالتالي جميع الأفلاك التي تحته .

والأرض توجد في الفلك المركزي الذي تدور عليه سائر الأفلاك ، وهي كرة ثابتة تقع في أسفل العالم ، لأنها من تراب ، والتراب ثقيل فمكانه الطبيعي هو الأسفل . والدليل على كرويتها ظلها المستدير على سطح القمر عند الخسوف ، كما أن الدليل على ثباتها في مركزها وعدم دورانها لا على نفسها ولا حول غيرها ، أن الحجر تقذف به إلى أعلى فيعود إلى نفس المكان الذي قُذف منه ، فلو كانت تدور على نفسها لتأثر الحجر بحركتها ولسقط في مكان آخر ، كما أنها لو كانت تدور على غيرها لانتقلت من مكان إلى آخر في الكون ولشاهدنا اختلافاً في مواقع النجوم الثابتة من ليلة إلى أخرى .

ويطير الأرض فلك القمر فعطارد فالزهرة فالشمس فالمرئخ فالشعري فزحل . يضاف إليها فلك الثوابت . أما آخر الأفلاك أو أقصاها فهي السماء الأولى ويسمىها العرب بالفلك المحيط . وهو غلاف العالم ويتحرك عن المحرك الأول ويحرك ما بعده . وأخيراً المحرك الأول أو المحرك الذي لا يتحرك أو الله . ويقع على تخوم العالم . لكن أرسطو يستدرك في كتاب ( السماء ) فيقول إنه لما لم يكن خارج العالم خلاء أو زمان أو حركة امتنع أن يوجد هذا المحرك في مكان دون آخر أو زمان دون آخر ، لو كما يقول الإسلاميون أنه موحود لا في زمان ولا في مكان ، ومع ذلك لا يخلو منه زمان أو مكان .



ويقسم أرسطو العالم إلى قسمين ، وأساس هذا التقسيم هو ملك القمر ،  
فهناك عالم ما فوق فلك القمر ثم هناك عالم ما تحت فلك القمر ، وكلا العالمين  
متباير عن الآخر غاية التباير .

فأما عالم ما فوق فلك القمر - ويسمى العالم الأعلى - فيتألف من الأحرام  
السموية على اختلاف أنواعها ، وتختلف مادتها عن مادة الأجسام الفاسدة  
المتغيرة في عالمنا الأرضي . وهذه المادة كما يذكر في ( كتاب السماء ) هي الأثير أو  
العنصر الخامس ، وهو عنصر سام شريف ، يمتاز من العناصر الأربعة بأنه غير  
متغير وعبر قابل للفساد ولا للزيادة والنقصان ، ولا يقل من بين جميع الحركات  
الممكنة غير الحركة الكاملة البسيطة الخالدة ، أعني الحركة الدائرية ، بينما  
العناصر الأربعة أو مركباتها فاسدة متغيرة متحركة حركة متغيرة من أعلى إلى  
أسفل أو من أسفل إلى أعلى بحسب ناموس الخفة والثقل .

ويصف أرسطو الأجرام السماوية بأنها حية ، بل بأنها أكثر حياة من  
الإنسان نفسه . ولها حركات أزلية أبدية تحركها عددها ( ٤٧ ) أو ( ٥٥ )  
بسميها أرسطو عقول الكواكب . وهي مفارقة أزلية أبدية تحرك هذه الأفلاك  
جميعاً وتستمد حركتها من المحرك الأول الذي لا يتحرك وهو الله . وتتم حركة  
السماء الأولى أو الفلك المحيط بنوع من العشق المتجه إلى الله ، أي بحركة  
عائية بحثة . أما حركات الأفلاك الأخرى ، وهي حركات أكثر تعقيداً فتم  
بفعل حركات أخرى هي عقول الكواكب . ولذلك فكل شيء فيها إنما يجري  
بنظام تام وإحكام عجيب .

وقد رجع أرسطو في تفسيره لهذه الحركات إلى نظرية يودوكس  
( Eudoxe ) الذي حمل عدد الأفلاك ( ٤٧ ) أو ( ٥٥ ) كما ذكرنا وجعل لها  
عقولاً هي مناط سيرها وحركتها .

وأما العالم الأسفل ، عالم ما تحت فلك القمر ، فهو عالمنا الأرضي ، عالم  
العناصر الأربعة ودار الكون والفساد ، أي عالم التكوّن والتفكك ، لأنه يتألف  
من أربعة عناصر وكيهيات متضادة ، ينتج عنها أفعال متضادة . فهو عالم ناقص  
خسيس قوامه المادة ، إذ المادة تنطوي على إمكانيات كثيرة ، وهذه الإمكانيات  
تؤثر فيها دواع لا حصر لها تجعلها تتجه أحياناً إلى عكس الطريق السليم .  
ومن هنا ما يرى فيه من شواذ ومسوخ وأمراض ونقائص ، خلافاً لعالم ما فوق

ملك القمر ، فإنه عالم خال من المادة القابلة للمكنات ، ولذلك لا نجد فيه إلا النظام والنيام والخير والحق والجمال .

وأول الموجودات في عالم الكون والفساد العناصر الأربعة ( الماء والهواء والنار والتراب ) وهي تنجم عن الهوى ( المادة ) عند اتحادها بكميتين من الكيميات الأربع ( الرطب والبارد والحر والجاف ) . فهذه الكيميات منها العامل ومنها المفعول كما يذكر أرسطو في كتابه ( الكون والفساد ) ( De la Gener. et de la Corrup 112 - 8 ) ، فالحر والبارد كقيتان فاعلتان ، أما الرطب والجاف كقيتان منفعلتان . ومن هنا كان كل عنصر من العناصر الأربعة الأولية مشتملاً على جانب فاعلي وجانب مفعول . ولما كانت الهوى هي العامل المشترك بين هذه العناصر جميعاً صَحَّ أن تتعاقب عليها الأضداد بتأثير الكيفية الفاعلة في الكيفية المنفعلة وأمكن للعناصر أن تتحول بعضها إلى بعض ، لا بمحض الصدفة بل تبعاً لنظام ثابت لا يتغير .

وهذه العناصر طبقات غير مستقرة لما يتأبها من تغير واستحالة ، فلكل واحد منها فلكه الخاص . ولكل منها مكان طبيعي وحركة طبيعية إلى هذا المكان إن لم يعقه عائق : النار تتجه إلى أعلى ، والتراب إلى أسفل ، ومنه تتكوّن كتلة الأرض ، وبينها الماء والهواء . وهذه تتلامس وتتراب طبقات بعضها فوق بعض ، فأعلاها يلامس أسفل فلك القمر وهو أدنى الأفلاك العلوية ، وأدناها يلامس مركز العالم . غير أن هذه العناصر قد تتحرك حركة مضادة للطبيعة بفعل العنف والقسر ، وذلك حين تتجه بتأثير محرك خارجي في عكس اتجاهها الطبيعي ، كأن يتجه التراب إلى أعلى . وتتم الحركة الطبيعية في الغالب إذا لم يعقها عائق ، لأن مبدأ الحركة الطبيعية فيها أشبه ب نزوع وقابلية للحركة نحو غاية معينة .

ومن هذه العناصر البسيطة - أي التي لا يمكن أن تتحول إلى شيء آخر أبسط منها ولكن قد يتحول بعضها إلى بعض - تتألف جميع الأجسام المركبة ، سواء كانت أحصاء جامدة أو كائنات حية . والفرق بينهما أن الكائنات الحية تتميز من الحوامد بعلّة فاعلة يتم بها التغذي والسمو وتوليد النسل وغير ذلك وهذه القوة هي النفس . وهي تختلف باختلاف مرتبة الحيوان في سلم الكائنات الحية . فالنفس هي أصل الحياة .

#### ٤ - النفس : معرفتها الحسية والعقلية

إن علم النفس تابع للعلم الطبيعي بحسب أرسطو ، بل هو الجزء الأشرف من العلم الطبيعي ، « جميع الأفعال النفسية في الأجسام الحية متعلقة بالجسم وداحلة في العلم الطبيعي » كما يقول . لذلك كان من حملة العلوم الطبيعية ومن أجل هذا جعلنا الكلام على النفس بعد الكلام على الطبيعة

إن مذهب أرسطو في النفس مذهب ثنائي . فهو - كأستاده أفلاطون ومن قبله سقراط - يقول بوجود بدن ونفس فلم يكن مادياً صرفاً كما كان الأفديمون ممن سبقوه ، ولا مثالياً صرفاً كبعض الفلاسفة المحدثين من المدرسة الألمانية مثلاً . وتنص هذه الثنائية في تعريفه للنفس بأنها « كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة » . هناك إذن نفس وهناك بدن في آن واحد . وهي تفرقة تقوم على فكرته الخاصة التي تسرد جماع فلسفته ، وأعني بها فكرة الهويلى والصورة فكما أنه ثنائي في تصويره للأشياء من حيث إن كل شيء يتألف من مادة وصورة ، فهو كذلك ثنائي في مذهبه في النفس . فالبدن هو بمنزلة المادة أو الهويلى . والنفس هي بمنزلة الصورة . وهذه الثنائية براها نتجلى في كل فلسفته فليس يدعأ أن نراها في علم النفس عنده ، بل نلحظها في فلسفته النفسية أولى منها في أقسام فلسفته الأخرى .

في هذه الثنائية تكون الصورة بمثابة الفعل أو الكمال بينما تكون الهويلى بمثابة القوة . فالنفس من البدن هي إذن بمثابة الفعل أو الكمال من القوة التي تستكمل به . غير أن الكمال ( أو الفعل ) على درجتين .

كمال أول ، وهو حصول القوة أو الاستعداد في الكائن الحي . إذ النفس لا تؤدى وظائفها باستمرار ، بل تتوقف بعض وظائفها أحياناً كما في حالات النوم أو العيوبة أو عند الطفل الرضيع مثلاً . فالكمال في هذه الحالة كمال أول .

وأم الكمال الثانى فهو حصول القوة بالفعل وتحقيقها باستمرار

وهذا المعنى فإن النفس كمال أول ما دامت لا تمارس قوتها بالفعل على نحو دائم . فإذا مارست هذه القوة على نحو دام أو شبه دام فقد حصل لها الكمال الثانى وقد قلنا « شبه دائم » لأن من المستحيل ممارستها على الدوام .

وقوله « جسم طبيعي » يخرج الجسم الصناعي . فالنفس من حقائق الجسم الطبيعي وحده ، وأما الجسم الصناعي فلا نفس له .

وليس كل جسم طبيعي أيّاً كان تحمل فيه نفس ، بل لا بدّ لها أيضاً من جسم طبيعي «إلى» ، وهو الجسم الذي اكتملت آلاته وأعضاؤه ليكون قادراً على تأدية وظائف النفس .

أما قوله « دو حياة بالقوة » فمعناه أن هذا الجسم المستكمل لأداته تشريحياً يجب أن يكون أيضاً مستكملاً لوظائفه فسيولوجياً حسب تعبيراتنا الحديثة . فلو كان جثة هامدة ، أي مكتملاً تشريحياً ، فلا يكفي لكي تمارس النفس فيه أفعالها ، بل يجب أن يكون أيضاً مكتملاً فسيولوجياً ، أي قادراً على أن يقوم بوظائفه على الوجه الأكمل .

هذا هو حد النفس عند أرسطو ، وفيه يربط بين النفس والحياة . فالنفس هي ما يميز بين الكائن الحي من غير الحي . والعكس صحيح أيضاً بمعنى أن الحياة هي ما يميز الكائن المتنفس ( ذا النفس ) من الكائن غير المتنفس .

ومعنى هذا أن العلاقة بين النفس والبدن هي من الوثاقة والقوة بحيث لا يمكن للنفس أن توجد مفارقة ، كيف لا وهي صورة ، والصورة لا توجد مفارقة للبهولي . وبهذا يخالف أرسطو أستاذه أفلاطون الذي يذهب إلى أن النفس جوهر روحيّ مفارق كان موجوداً قبل وجود البدن وسيظل موجوداً بعده ، وما وجوده مع البدن إلا لفترة قصيرة من الزمن سيمادده بعدها إلى عالمه في الملاء الأعلى .

مراتب النفوس : والنفس ليست مخصوصة بالإنسان وحده . فإدراكها كانت هي التي تميز الكائن الحي من غير الحي ، كان منها مراتب مختلفة باختلاف مراتب الحياة . فهناك ثلاث مراتب من الحياة وبالتالي ثلاث مراتب من النفوس تصاعد في نظام تدريجي يبدأ بالأبسط فالأبسط فالأبسط فالأبسط فالأكثر تعقيداً بحيث تشمل المراتب العليا المراتب الدنيا .

هناك أولاً النفس النباتية أو الغاذية ، وهي أبسط أنواع النفوس لأنها موجودة في جميع الأحياء . ووظائفها التغذي والنمو وتوليد المثل ، وكل منها

يُسلم إلى ما بعده . فالتغذي يجعل الكائن الحي ينمو في اتجاه معين وسنة معينة حتى يصل إلى غايته الضرورية ويقوى على التماسك والقيام بالذات والتوليد يصم استمرار النوع ومشاركة الفرد العاني في الخلود والألوهية . فكل كائن حي فإنه يربح في تخليد ذاته « ومحاكاة ما هو أزلي إلهي » . وذلك ، عرص جميع الموحودات الحية » .

وهناك ثانياً النفس الحساسة أو الحيوانية ، ووظيفتها الإتصال بالعالم الخارجي وبفض صوره إلى الداخل . فهي تدرك الصور خالية من مادتها ، على حين أن النفس الغاذية تقلل للمادة وإدخالها في تكوين الجسم . وهذه النفس موجودة في جميع أنواع الحيوانات وتندرج وظائفها بحيث تبدأ دئماً بحاسة اللمس ، لأنها أبسط الإحساسات وتشارك في جميع الإحساسات الأخرى الأكثر تعقيداً . وبلي اللمس الذوقى فالشم فالسمع فالبصر . وكل حاسة منها تتفعل عن محسوس معين لا تتفعل عن سواه . فلكل منها اختصاص في النقل إلى الداخل لا يشاركها فيه أي حس آخر . فالبصرة مثلاً تنقل الأشكال والألوان إذ لا تتفعل عن غيرها ، والدائفة تنقل الطعوم . ولا تتعدى كل حاسة اختصاصها إلى غيرها .

ولا يقتصر الأمر على هذه الحواس الخمس الظاهرة ، بل هناك حواس أخرى باطنة هي الحس المشترك والمخيلة والذاكرة .

أ - الحس المشترك : ويختلف عن الحواس الأخرى في أنه يدرك الصفات المشتركة بين المحسوسات التي لا بد فيها من تصاهر عدة حواس ، مثال ذلك الحركة والسكون والخروج والشكل والعدد والحجم والوحدة . كذلك هو يميز المحسوسات المختلفة في كل جسي بعضها من بعض ، فيميز الأبيض من الأسود في داخل اللون . وأخيراً نستطيع بهذا الحس أن ندرك أننا ندرك ، أي أنه هو الذي يجعلنا نشعر بأننا نحس . فلو اقتصر الأمر على الحواس الخمس لرأينا وسمعنا دون أن نشعر بأننا نرى ونسمع . ومن هذا يعلم أن الحس المشترك ليس مجرد انفعال ، وإنما هو انفعال مصحوب بالإدراك . وبذلك يكون الحس المشترك أول خطوة في طريق التفكير . وهذا الحس مركزه القلب

ب - وبلي الحس المشترك المخيلة : وهي في مرحلة وسطى بين محسوس الحس ومحض المكر . ذلك أن الصورة الحسية لا تزول من النفس بعد زوال المحسوس ، بل تتخلف عنها آثار تظل محفوظة بحيث يمكن استدعاؤها عند

الحاجة إليها . وتتفاوت الحيوانات في الإحفاظ بهذه الآثار ، إذ لا توجد المحيلة في جميع الحيوانات ، بل في الحيوانات الراقية منها . وللمخيلة شأن كبير في الأحلام ، فمنها تنبعث صور الإحساسات السابقة وتظهر في النوم وهذه الصور لا بد منها عند تكوين المعقولات .

جـ- وأخيراً الذاكرة : وهي لا تختلف عن المخيلة إلا في نسبتها إلى الرمان الماضي ، إذ عملها محصور في بحث الصور إرادياً وإعادة تركيبها من جديد بأشكال مختلفة أو تلقائياً كما يحدث في الأحلام .

نحدثنا حتى الآن عن النفس النباتية والنفس الحيوانية ، وأما النفس الإنسانية أو النفس الناطقة ، فيختص بها الإنسان دون الحيوان ، لأن الإنسان وحده يتميز بقوة النطق أو العقل ، وهو القوة القادرة على إدراك ماهيات الأشياء والخواص العامة المشتركة بين المحسوسات التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان . فالحواس إنما تدرك الجزئيات ، أي الأعيان المحسوسة في علاقاتها الزمانية والمكانية ، فتشير إليها وتصفها بصفة : هذا إنسان أبيض ، وهذه امرأة زنجية . وأما العقل فيدرك الكل . فهو لا يتعلق بهذا الإنسان أو ذاك ، وإنما هو يتعلق بماهية الإنسان التي تنطبق على جميع الأفراد في كل زمان ومكان .

والعقل نظري وعلمي . فهو من حيث يدرك الماهيات في أنفسها يسمى عقلاً نظرياً ، ومن حيث يحكم على الجزئيات بأنها خير فيقبل عليها أو شر فينفر منها يسمى عقلاً عملياً .

والعقل النظري يقال بالإشتراك على درجات مختلفة ، فهناك العقل الهولاي والعقل بالملكة والعقل الفعّال . والتعبيران الأول والأخير ليسا لأرسطو وإنما هما لشراحه اليونان من بعده ، وقد وضعوهما بناء على ألفاظ أرسطو وروح مذهب العام .

أ- فالعقل الهولاي إنما هو عقل بالقوة ، أي مجرد استعداد للعقل ، إنه يشبه صحيفة بيضاء ( Tabula rasa ) خالية من الكتابة ولكنها قابلة لأن يكتب عليها كل شيء . وكذلك العقل الهولاي ( أو العقل المنفعل ) فهو قابل

لأن تحصل فيه المعقولات بالفعل بتأثير عامل خارجي هو بالعمل دائماً وهو مبدأ  
 كمال أو تحقيق فيه يسمى عقلاً فعالاً ، كالنور يجعل الألوان التي كانت في  
 الظلام بالقوة ( أي كانت غير مرئية ولكنها قابلة لأن ترى بفعل فاعل ) أقول  
 يجعلها بالفعل بعد أن كانت بالقوة .

ب - ويلب العقل الهولاني العقل بالملكة ، وهو عبارة عن العقل الهولاني  
 وقد حصلت فيه المعقولات فأصبح بالفعل بمعنى ما بعد إن كان بالقوة ، نتيجة  
 لاكتساب المعارف . أو قل هو في مرحلة وسطى بين القوة والعمل لأن صاحبه  
 يستطيع استحضار معارفه متى شاء ، ولكنها ليست حاضرة أمامه دائماً . وهو  
 من هذه الناحية فيه جانب بالقوة وجانب بالفعل . فمن حيث أنه قدرة على  
 الإدراك قد توفرت ألتها هو بالقوة ، ومن حيث أنه تمرّس بالمعقولات وأصبح  
 التعلل له ملكة ، هو بالفعل .

ج - وأخيراً العقل الفعال ، وهو العلة الفاعلة للإدراك ومبدأ الكمال أو  
 التحقيق للعقل الهولاني ، أي هو الذي يخرج المعقولات من الماديات - وهي  
 موجودة فيها بالقوة - ويطلع بها العقل الهولاني فيخرجه إلى الفعل ، وإلا لظل  
 عقلاً هولانياً بالقوة ولما تحقق له الكمال . فالعقل الفعال هو بالفعل دائماً ،  
 كالشمس هي نور بالفعل دائماً ، يجلي المراتب التي هي بالقوة إلى مراتب  
 بالفعل ، فلو كانت الشمس تارة ضياء وتارة ظلاماً ، أي لو لم تكن نوراً بالفعل  
 دائماً ، لما استطاعت أن تكشف الأشياء وتنقلها من مراتب بالقوة إلى مراتب  
 بالفعل . هذا هو حال الشمس في المحسوسات . وكذلك حال العقل الفعال في  
 المعقولات .

وأرسطو مضطرب غاية الإضطراب في أمر العقل الفعال ، بل إنه لم  
 يضطرب في شيء كاضطرابه فيه . فعلى حين يصرح في كتاب ( النفس ) بأن  
 العقل الهولاني والعقل الفعال موجودان في النفس الإنسانية ، يصف العقل  
 الفعال بمصاعب تميزه عن العقل الهولاني ، بل وعن قوى النفس جميعاً ، وعن  
 كل الأشياء المادية المحسوسة ، فيقول إنه مفارق ، أي غير مختزج بمادة وليس له  
 عصور يقوم فيه ، وإنه هو وحده لا يفنى بفناء البدن لأنه خالد دائم ، بينما يقول  
 عن العقل الهولاني أنه فاسد . ولكن هذا العقل هل هو الله حقيقة كما سيقول

الإسكندر الأفروديسي أحد شراح أرسطو اليونان في القرن الثالث للميلاد ؟ أم هو والعقل الحيواني كلاهما موجود في النفس الإنسانية كما سيقول نامسطيوس Themistius أحد الشراح اليونان أيضاً في القرن الرابع الميلادي ؟ أم هو من العقول الفلكية أو الجواهر المفارقة التي تحرك الأجرام السماوية كما سيقول فلاسفة العرب ؟ ثم ما أصل هذا العقل الخالد ومن أين يأتي ؟ ليس في نصوص أرسطو ما يساعد على أن نجيب عن هذه الأسئلة أو أن نقطع فيها برأي . فالفصية إذن غامضة ، والضموض يستيع الغموض . فأرسطو بقوله بالعقل الفعال ينقض نفسه ، لأنه يقول تارة إن القوى الحسية والعقل الحيواني تضمحل وتلاشي ولا يبقى إلا العقل الفعال ، الذي هو قوة من قوى النفس ، « حاصل على وجود ذاتي وغير فاسد » وإنه مفارق خالد دائم . فقوله ببقاء العقل الفعال ومفارقة الصورة للبدن يجعله متفقاً مع أستاذه أفلاطون ، مع أنه ثار عليه وانتقد آراءه الخاصة بجوهرية النفس وحلولها في البدن ومفارقتها له بعد الموت . أم تراه يعني أن الجزء الناطق من النفس باقي وحده بعد انحلال البدن ، أما قوى النفس الأخرى ، وأما الفرد الحاصل على هذه القوى ، فلأي فناء وانحلال ، كأنها الخلود للنوع لا للفرد ، مما سنسب إلى ابن شد زوراً وبتناً ؟ مجموعة من المتناقضات يجر بعضها بعضاً !

هذه هي مراتب النفس عند أرسطو وهذه هي قواها المختلفة . فهو لا يفرق بين أنواع مختلفة من النفوس كما توهم البعض ، وإنما هو يفرق بين وظائف مختلفة لنفس واحدة . فهو يتساءل : هل تشترك النفس بكليتها عند قيامها بوظائفها المختلفة ، أم هي تنقسم إلى أجزاء يختص كل منها بنشاط معين ؟ وهو يفرض احتمال انقسامها إلى أجزاء ، وإلا فإذا عسى أن تكون علة وحدتها ؟ هل يكون الجسم ؟ كلا ، لأن النفس - لا الجسم - هي مصدر وحدة الكائن الحي . لذلك فإن النفس ذات طبيعة واحدة متجانسة لا تنقسم والدليل على ذلك أن بعض أنواع النبات والحيوان إذا قُطعت أجزاء ظل كل جزء منها محتفظاً بجميع خصائص النفس التي في الجزء الآخر . وعلى كل حال ، فإن أرسطو حين يذكر كلمة « أجزاء النفس » فإنما يعني قواها المختلفة . وإذن فلا يجوز أن نخدع بتقسيمه النفس نباتية وحيوانية وإنسانية . فإنما هي نفس واحدة لها وظائف مختلفة . وبذلك يختلف أرسطو عن أفلاطون الذي



يقول ثلاث نفوس : شهوية وغضبية وعاقلة . وأما أرسطو فإنه يقول بفسر واحدة لها وظائف متعددة ينطوي الأعلى منها على ما هو أدنى لا العكس ، بمعنى أن النفس الإنسانية تنطوي على قوى النفس الحيوانية والنفس النباتية ، وأما النفس النباتية فلا تنطوي إلا على قوى النفس النباتية وحدها كما أن النفس الحيوانية تنطوي على قوى النفس النباتية والنفس الحيوانية دون النفس الإنسانية . فما هو في مرتبة دنيا لا يوجد إلا وحده ، وأما ما هو في مرتبة عينا فلا يوجد إلا بوجود ما تحته . وهكذا تصاعد قوى النفس من النفس النباتية إلى النفس الحيوانية إلى النفس الإنسانية في نظام من التماسك والترابط جليل . وبذلك يكون أرسطو أقرب إلى الروح العلمي من أستاذه أفلاطون .

## ٥ - ما وراء الطبيعة

نفع دراسة أرسطو لما بعد الطبيعة في أربع عشرة مقالة عُرفت بمحرف الأبجدية اليونانية من حرف الألف إلى حرف النون . ولذلك يسميها العرب ( كتاب الحروف ) . وهي تبحث في الوجود من حيث هو موجود وفي مبادئ البرهان الأولى وفي الأسس الكبرى للمعرفة العلمية ، وفيما إذا كان يصح وجود علم برهاني واحد يشمل جميع هذه المبادئ ، كما تبحث في الأسباب أو العلل وأقسامها ، وفي طبيعة الجوهر وأنواعه ، وفي المادة والصورة والقوة والعمل ، وفي علل الموحدات القصوى أو المحرك الذي لا يتحرك .

وأول ما يلاحظ المرء في هذا العرض لموضوعات كتاب ( ما بعد الطبيعة ) إنصافها الوثيق نظرية المعرفة والخلق والطبيعة وتماثلها بها تشابكاً يكاد يكون من المتعذر الفصل بينها فيه ، بل هي متشابكة في ذهن أرسطو نفسه وفي الوجود نفسه أيضاً . فالوجود لا يعرف هذه القيود المنطقية والمعرفية ولا يفرق بين الطبيعة وما بعد الطبيعة ، وإنما هي الأذهان تصل ما انقطع وتقطع ما اتصل ، وتترق وتتردد بالتحليل والتركيب ، وكل عمليات العقل إنما هي تحليل وتركيب .

فلا عرابة إذن أن يكون هناك اشتراك بين الموضوعات والمسائل التي سمرص لها هنا في باب ما بعد الطبيعة وتلك التي عرضنا لها في أبواب أخرى من فلسفة أرسطو ، على أننا سنركز هنا بالطبع على جوانب من الوجود لم نشاها

هناك، أو لعلنا تناولناها على وجه كانت له أهمية خاصة في سياقه هناك فلم نَعُدْ له تلك الأهمية هنا .

فالوجود له جوانب لا تُعَدُّ ولا تُحصى ، كما أن لكل جانب وجوهاً من العرص تختلف باختلاف القرائن والسياق . والذي يسمّنها إنمّا هو أن ندرس الوجود من حيث هو وجود . فالوجود معنى علم قد يدلّ على الموجودات من حيث هي مادة وحركة ، وقد يدلّ على الموجودات من حيث هي كم وعدد ، وقد يدلّ عليها من حيث إمكان معرفتها ، وقد يدلّ عليها أيضاً من حيث أن لها قواماً وكنهاً هما علة وجودها . فالأول هو علم الطبيعة ، والثاني هو علم الرياضة ، والثالث هو علم المنطق ونظرية المعرفة ، والرابع هو علم ما وراء الطبيعة . فعلم ما وراء الطبيعة هو علم الوجود بما هو موجود ، أي هو العلم الذي يبحث في وجود الوجود ، أعني كنه الوجود وما به قوامه ، أو قل هو العلم الذي يبحث في أوائل الموجودات . ومن هنا تسميته بالفلسفة الأولى . فهي أولى لأنها تبحث في مبادئ الوجود وعمله وتُعنى خاصة بمعرفة الله علة العلل ، ولذلك يطلق عليها اسم العلم الإلهي . وأما تسميته بعلم ما وراء الطبيعة فهي من « ميتا » meta اليونانية ومعناها « بعد » أو « وراء » و« فويزيس » Phusis ومعناها « الطبيعة » ، أي المقالات الأربع عشرة التي تلت كتب الطبيعة وجاء ترتيبها بعدها عند تصنيف كتب أرسطو . ولم يستعمل أرسطو هذه اللفظة ، بل لقد استعمل اسم « الفلسفة الأولى » و« العلم الإلهي » . ولعل أول ما ترد كلمة « ما بعد الطبيعة » عند نيقولاوس الدمشقي ( القرن الأول للميلاد ) الذي قد يكون استفادها من معاصره اندرونيقوس الروديسي عند تصنيفه لكتب أرسطو فوضع مقالات الفلسفة الأولى الأربع عشرة بعد كتب الطبيعة . وكلاهما من شراح أرسطو المعروفين .

وليس من الممكن هنا بالطبع أن نتناول جميع مسائل هذا العلم عند أرسطو ، بل سنحتريء منها بما يعطي فكرة وافية عنه . وأهمها في نظري حسب مسائل :

أ - مبحث الجوهر .

ب - مبحث المادة والصورة .

ج - مبحث الغائية .

د - مبحث قدم العالم .

هـ - مبحث الألوهمية .

## ( أ ) الجوهر

رأينا في المنطق أن الجوهر هو ما تُحمل عليه سائر المحمولات ، وهي المقولات التسع الباقية . ولذلك فإن الجوهر هو أول الأشياء وأحق المقولات باسم الوجود ، إذ بانهضامه تتعلم جميع الموجودات وأما المقولات الأخرى فوجودها بالنسبة لأنها حالات للجوهر ، وهو سابق عليها جميعاً ، فإن تقوم به ، أما هو فلا يتقوم إلا بذاته . ولذلك يُعرّفه أرسطو بأنه ما لا يُحمل على موضوع ولا يحل في موضوع ، أي هو الشيء القائم بذاته والذي لا يوجد في غيره .

هذا هو المفهوم المنطقي للجوهر ، ولكن المنطق وحده لا يفي في معرفة الوجود . فيجب أن ينضم إلى المفهوم المنطقي للجوهر المفهوم الوجودي ، أي نعين طبيعة الموجود الذي يطبق عليه المفهوم المنطقي ويكون في نفس الوقت موضوعاً للعلم الإلهي . وبهذا المعنى فإن المفهوم الوجودي للجوهر هو ما يشير إلى مفردات هذا العالم المحسوس . فهو يقال على أفراد الحيوان والنبات وأجزائها والأجسام الطبيعية كالعنصر الأربعة والمعادن . . أي كل ما في العالم الطبيعي من أشياء ، كما يقال أيضاً على الكواكب والنجوم كالشمس والقمر وغيرها .

هذا هو المعنى الأول للجوهر وهو الفرد الجزئي المركب من مادة وصورة كسقراط مثلاً . وهناك معنى آخر له أيضاً وهو أنه يطلق على الأنواع والأجناس التي يدعوها أرسطو بالجوهر الثاني لأنها جواهر بمعنى فرعي إذا قُست بالموجود الفرد إلا أن أفلاطون في نظرية المثل يجعلها أولى الجواهر وأولى الموجودات وأحدها بالوجود ، إذ المثل والكليات عنده هي الوجود الحق وكل ما عداها وهم وحيال فالوجود العقلي عنده أولى من الوجود الحسي ، وهو الموضوع الحقيقي للفلسفة ، خلافاً لأرسطو الفيلسوف الواقعي الذي تلخّص على الوجود العيني المحسوس . فالكلي عنده رغم كونه شيئاً حقيقياً وموضوعياً ، إلا أنه ليس له أي وجود مستقل . فإنما الوجود للجزئيات لا للكليات ، وكلما اقترب الشيء من الوجود الفردي كان أعمق في الوجود . فحين يتعلق الأمر بالجوهر بالمعنى الأخير يكون النوع أعمق في الجوهرية من الجنس وذلك لأنه أقرب منه إلى

الفرد . سبب الجنس آمن في التجريد . فمدار الجوهرية عند أرسطو إنما هو التحقق العمي والوجود في الخارج ، فكلما اقترب الشيء من هذا التحقق كان آمن في الوجود وبالتالي آمن في الجوهرية . وبهذا المعنى فإن الجوهر صو الوجود .

لكن هل معنى هذا أن أرسطو يعني أن يكون هناك جواهر مفارقة بريئة من المادة ؟ كلا فإن أرسطو رغم واقعيته يؤكد وجود ثلاثة أنواع من الجواهر ، اثنان منها حسيان والآخر معقول مفارق للمادة :

فهناك أولاً جواهر حسية قابلة للكون والفساد وهي الأجسام الطبيعية . وهناك ثانياً جواهر حية أزلية خالدة غير قابلة للكون والفساد ولا تقبل غير الحركة المكانية ، وهي الأجرام السماوية المكونة من عنصر بسيط هو الأثير . وهناك أخيراً جواهر أزلية خالدة مفارقة للمادة ولا تلحق بها الحركة على أي وجه كان : وهي الله والعقول المفارقة والجزء الناطق من النفس المسمى بالعقل الفعال .

## ب - المادة والصورة

رغم اختلاف أرسطو وأفلاطون في أكثر من موضع فقد أبقى على المقدمات الأفلاطونية لعدد كبير من نظرياته . ومن هذه النظريات نظرية المادة ( أو الميول ) والصورة . فالمعلوم أن أفلاطون يقول بعالم المثل ، وهو عالم من الصور المجردة عن المادة ( أو الميول ) يعتقد أفلاطون المصدر الأساسي لكل وجود مادي ( أو هيلاني ) . فعالم الصور هو عالم الحقائق ، وعالم المادة هو عالم الأوهام . وقد أبقى أرسطو على المقدمات الأفلاطونية لهذه النظرية ولم ينازعه إلا في مبدأ المفارقة . فإن أفلاطون يقول أن الصور مفارقة للمادة . فهي حواهر تقوم بذاتها ولا تحتاج إلى ما تقوم به غير ذاتها . فهي مبدأ كل وجود ، وكل وجود إنما يستفيد وجوده . وأما أرسطو فإنه ينكر هذه المفارقة إنكاراً تاماً ويقول يتلازم الصورة والمادة تلازماً ضرورياً لا مجال فيه لفصل أحدهما عن الأخرى إلا في حالة واحدة ، وهي عندما يكون الأمر متعلقاً بالألوهة . فالفه صورة محصنة قائمة بذاتها لا تشوبها أي شائبة من المادة . وفيها عدا الألوهة مكل شيء . آخر لا تفك في الصورة عن المادة . فلا تفرقة بين المادة والصورة في

الحالات العادية إلا في الذهن وعلى سبيل التجريد ومن أجل العلم فقط ، أما من حيث التحقق العيني في الوجود فإن الطرفين يوحدان معاً على الدوام .

أجل لا وجود للصورة مفارقة للهوى ، وبالتالي لا وجود للمثل فإن أهم مسألة في نظر الفلسفة هي معرفة كيف نشأ العالم لكن نظرية المثل لا تعسر لنا هذه المسألة . وإذا سلمنا أن هناك مثلاً للإنسان فكيف نشأ عنه الناس ؟ وإذا سلمنا أن هناك مثلاً للأشياء فكيف نشأت الأشياء عن هذه المثل ؟

نم ان المثل ثابتة . لذلك قد تكون علة لثبات الأشياء ، ولكنها لا تكون أبداً علة لحركتها . فإذا كانت الأشياء متحركة فكيف دبت الحركة في الأشياء وكيف استطاعت أن تهتز إذا كانت مثلها ثابتة ؟

وأخيراً أن المثل هي بحسب أفلاطون ماهيات الأشياء . لكن ماهية الشيء يجب أن تكون متضمنة فيه لا خارجة عنه . فإذا ما فصل أفلاطون بين الشيء وماهيته فقد وقع في خطأ فاحش وقلب طبائع الأشياء .

والخلاصة أن القول بالمثل أو الصور المفارقة لا داعي له ، بل هو يزيد من مشاكل الميتافيزيقيا ويُعقدها ، ويضيف إلى عالمنا الواقعي عالماً خيالياً فيه من الموجودات الوهمية بقدر ما في عالمنا الواقعي من الموجودات الحقيقية . ولهذا يستبدل أرسطو بفكرة الصور المفارقة للماهية صوراً ملزمة لها . ومن هنا نظريته في الصورة في مقابلة الهوى . فالهوى لا توجد مفارقة كما أن الصورة لا توجد مفارقة أيضاً ، بل هما متلازمان أشد التلازم ، إلا في حال الألوهة كما تقدم معنا . وكلتاها ضرورية لوجود الأشياء . فلا المادة نستغي عن الصورة ، ولا الصورة تستغي عن المادة . إن أفلاطون لم يستطع أن يتصور الهوى (أو المادة) تصوره لشيء موجود باستمرار بل لقا قال عنها أنها عدم صرف، بينما يؤكد أرسطو وجودها على أساس ما يرى في الأشياء من تغير ، فالتغير لا يمكن تصوره إلا إذا سلمنا بوجود موضوع تظراً عليه التغيرات وتعاقب . فالتغير دليل على أن هناك ما يتغير ، ما يقبل التغير أو يقع عليه التغير وهذا القابل لشيء غير معين ، أي هو حال من أي تعين ، ولكنه يمكن أن يتحقق بأي تعين ، أي أن يتحول إلى شيء ما ، وذلك لأن الصفات والأعراض التي تتوالى على الشيء الواحد لا يمكن القول إما تتحول بعضها إلى بعض ، وإنما هي تتعاقب على موضوع ثابت يظل هو هو على الرغم مما يجري عليه من تغيرات . هذا الموضوع

أو هذا القابل هو ما يطلق عليه أرسطو اسم « المهيولى » ، وبه وحده يمكن تفسير عملية التغير . وأما مادة أفلاطون فلا تنفي في هذا الموضوع شيئاً لأنها عدم والعدم لا يفسر شيئاً .

ولما كانت المهيولى مجرد قابلية واستعداد ، فهي قوة مهتأة للمعمل ولكها ليست فعلاً . إنها سلب للفعل ، أو قل إنها لا تصبح أو لا توجد بالفعل إلا عندما تحمل فيها كيفية ما تعطىها صفاتها الذاتية وتكون ماهيتها ، وعندئذ تتجهر ويدركها الحس . هذه الكيفية التي تحمل في المهيولى هي الصورة . فالصورة هي مجموع الصفات التي تطلق على شيء ما ، لأن هذه الصفات يتم كمال الشيء ، فإذا سلبت عنه لم يبق فيه إلا هيولى فحسب . وتسمى المهيولى أيضاً باسم « القوة » ، يسمى الوجود في حال المهيولى وجوداً بالقوة ، كما تسمى الصورة باسم « الفعل » وتسمى الوجود في حال الصورة وجوداً بالفعل .

ولما كانت المهيولى لا توجد مقارفة فهي تتمثل في الصورة دائماً كي تحمل بها ، كما أن الصورة كي تتحقق لا بد لها من وجود المهيولى . فهناك إذن تعاون بين المهيولى والصورة لا بد منه لحصول الأشياء وتحققها في الخارج ، لكن هذين الطرفين الضروريين لحصول الأشياء ليسا على درجة واحدة من الأهمية . فالوجود الحقيقي عند أرسطو إنما هو وجود الصورة لا المهيولى ، بينما وجود المهيولى أدنى مرتبة بكثير من وجود الصورة ، وذلك لأن الوجود بالفعل أعلى مرتبة من الوجود بالقوة ، والمهيولى كما مر معنا وجوداً بالقوة ، بينما الصورة وحدها هي وجود بالفعل . وليس معنى هذا أنه ليس للمهيولى أي وجود ، وإلا لم تحدث الأشياء ،

وبما أن الصورة هي ما يجعل الشيء بالفعل ويتم به كماله ، فقد كانت الأساس في كل علية . ومن هنا التعبير الأرسططاليسي « العلة الصورية » . وليس معنى هذا أن المهيولى تخلو من أي أثر للعلة . كلا . فللمهيولى علية ، ولكها علة سلبية انفعالية . فالمهيولى تنفعل عن الصورة وتقبلها ، ثم هي تعشق الصورة ، أو على الأقل هي شرط في تحقق الصورة . فهي إذن بمعنى ما علة ، وإن تكن علة سالبة .

وكل من المهيولى والصورة أزلي أبدي لم يسبقه عدم ولا يصير إلى عدم ،

إد لا يمكن للعدم أن ينتج وجوداً ، كما لا يمكن للوجود أن يستحيل عدماً .  
لكبر الصورة متقدمة على الهوى في الشرف والرتبة وأولوية الوجود

والصورة كلية، لأنها - كما تقدم - مجموع الصفات التي تطلق على شيء من الأشياء وما يتم كماله . كما أنها هي الأصل في الماهية . ولذلك فهي موضوع العلم فموضوع العلم هو الكليات أو الماهيات الثابتة الموحدة دائماً على نحو واحد إد العلم لا يعنى بسفراط وأفلاطون وأرسطو ، وإنما هو يعنى بمعرفة ماهيتهم ، أي بالإنسان الكلي الذي هو مبدأ العقولية والنيات . ماهية الإنسان ليست اللحم والعظم و... وإنما ماهيته أنه حيوان ناطق . فالماهية ليست مركبة من أجزاء مادية وإنما هي تتركب من علاقات منطقية أهمها هنا الجنس والفصل .

وإذا كانت الصورة كلية فإن الهوى هي مبدأ التفرقة بين الأشياء ومبدأ تشخصها ، وبالتالي هي الأصل في الهوية أو الفردانية . فهي التي تقبل لصورة وتستولي عليها في تكوين وجود جزئي يختلف باختلاف الأفراد . وإذن فإن اختلاف أفراد النوع الواحد في الصفات العرضية وتعددتها إنما يرجع إلى الهوى . وهكذا فما يفرق بين الأشياء بعضها وبعض - عما يدخل تحت صورة واحدة : إنسان مثلاً - إنما هو وجود الهوى فيها . فصورة الإنسان واحدة بالنسبة إلى الناس جميعاً ، ولا وجه للتمييز في الصورة بين الأفراد المشاركين فيها . وإنما يأتي التشخيص أو الفردية من طريق الهوى كما قلنا . فالهوى هي أساس التشخيص . فحيث لا توجد هوى لا يوجد تشخيص ، وبالتالي لا يوجد تمييز أو تفرقة .

ولهذا لا يكف أرسطو عن القول بأن الأصل في الهوية ( أو الفردية ) هو الهوى ، وحيث لا تكون هوى لا تكون فردانية ، بل تكون الأشياء واحدة . هذا مع الإشارة إلى أن أرسطو لم يتعمق معنى الفردانية ، وإنما تركها متموِّحة غامضة ، حتى إنها جرّت عليه كثيراً من الإشكالات وأوقعته في التناقض .



هذا وأولى الكيفيات أو الصور التي تحلّ في الهوى هي الطبائع الأربع : الحار والبارد والحاف والرطب . وعنها تنشأ العناصر الأربعة : الماء والهواء والنار والتراب . وامتزاج هذه العناصر بعضها ببعض ينسب مختلفة تحدث سائر

وهناك تدرج في الصور والهيولات هو الأساس فيما نرى من تدرج في نظام الاشياء . فهناك الهوى الأولى التي هي مادة العناصر . وهناك هوى الأجسام الحيوانية الأكثر تعقيداً . وفيما بين هذين النوعين من الهوى تتسلسل عدة هيولات متوسطة : فهناك مثلاً بعد هوى العناصر هوى المعادن ، ثم هوى أجسام مركبة من هذه المعادن فهوى الأجسام الحية . وهذه الأجسام بدورها تتفاوت في تعقيدها . وهكذا دواليك .

ونجد هذا التدرج نفسه في سلم الصور . فهي أيضاً تنتظم في الطبيعة درجات بعضها فوق بعض وتتسلسل بحسب نصيبها من الهوى أو خلوها منها . فهناك أولاً الصورة التي لا توجد إلا مع هوى كصورة العناصر الأربعة . وهناك صورة الصور التي تقوم بذاتها دونما حاجة إلى الهوى وهي الله . وفيما بين هاتين الصورتين توجد باستمرار وسائط لا تقع تحت حصر .

وبهئنا من هذا النظام المتسلسل أعلاه ، حيث نجد صورة عضه لا يخالطها شيء من المادة أصلاً . إنها علة الملل أو المبدأ الأول أو الله . فهو صورة الصور ، الصورة الوحيدة التي توجد بذاتها مفارقة أي منفصلة عن المادة ولواحق المادة ، وأما ما عداه فلا يخلو من المادة ، قل حظه منها أو كثر .

وهكذا فالعالم على درجات بعضها فوق بعض يتفاوت نصيبها من المادة والصورة . فما كان منها في منزلة عالية فصورته قد غلبت مادته ، وما كان منها في منزلة منخفضة فمادته قد غلبت صورته . وهناك صراع دائم بين الصورة والمادة ( أو الهوى ) . إذ الصورة كما مر معنا فعل أو كمال ، وبالتالي تقتضي بطبيعتها الحركة ، وأما المادة فهي قابلة للحركة وتلقي أفاعيل الصورة . هذه هي الناحية الحركية أو الدينامية في مذهب أرسطو : ففي الوجود دينامية مستمرة وحركة لا تقطع . وبحكم هذه الدينامية فإن الصورة لا تنفك تجذب العالم إلى أعلى ، كما أن المادة لا تنفك تجذبه إلى أدنى . فحركة العالم إنما تتلخص في جهد الصورة لتشكيل المادة ، ومقاومة المادة للصورة ، وعنهما يتج الكون والفساد في الطبيعة . ولولا مقاومة المادة لما كان فساد ، ولولا جذب الصورة لما كان كون . فالكون والفساد هما أداة الطبيعة لبلوغ أهدافها العليا وتحقيق غاياتها القريبة والبعيدة .



## ( جـ ) الغائية في الطبيعة

ومذهب أرسطو في الطبيعة والحياة مذهب غائي . فالطبيعة عنده ليست كتلة من الحوادث الموحدة ، وإنما هي ممتلئة بالمظاهر التي يدل نظامها على أنها تتجه نحو هدف معين . فكل شيء موضوع لغاية أو إنما يسعى لغاية ، كما لكل عضو غاية ولكل كائن حي غاية ، ومن طريق فكرة الغائية هذه حدد أرسطو دائماً يحاول أن يفسر أوضاع الأشياء ووظائف الحياة تفسيراً لا يخلو من التعسف والإبتسار بل والإقتصار .

فلقد كان يصف حركات الأجرام السليوية والأشياء بنفس العبارات التي يصف بها أفعال المخلوقات الحية . فكما أن الكائن الحي يتجه إلى غاية يسمى للوصول إليها فكذلك تفعل المادة الجامدة .

فإذا سُئل عن السبب الذي يصيب السهم من أجله صدر الجندي مثلاً أحسب بأن المكان الطبيعي لهذا السهم إنما هو صدر الجندي العدو . وإذا سُئل عن السبب في سقوط الأحسام الثقيلة على الأرض أجاب بأنها إنما تسقط كذلك لتحتل مكانها الطبيعي كالفأر يبحث عن حفرة يكتم فيها . وكذلك النار تصعد إلى أعلى لتنتقل إلى عالمها الطبيعي الشريف وهو عالم الأفلاك ، كالنسر يأوي إلى عشه في أعالي الجبال . فكل كائن حي وكل جسم له مكانه الطبيعي ، فإذا ترك وشأنه أخذ يفتش عنه فلا يرتاح له بال حتى يستقر فيه . فكل شيء في الطبيعة - كالإنسان - له خصائصه وإرادته وغاياته . هذه هي نظرية الإنسان الأكبر والإنسان الأصغر ( أو العالم الأكبر والعالم الأصغر ) التي سيطرت على التفكير الفلسفي القديم كله بل وعلى تفكير القرون الوسطى إسلامية ومسيحية .

وهكذا فالغائية عند أرسطو ليست شيئاً خارج الكائن الجامد أو الكائن الحي وإنما هي توجهه من باطن . ومعنى ذلك أن الغائية عنده لا تقتصر على الكائن الواعي الذي هو الإنسان بل هي منبئة في الطبيعة بأسرها . لذلك استطاعت الطبيعة أن تربط بين الوسائل والغايات بحلق عجيب ودكاء حارق يدع الإنسان مبهوراً لعظم ما يشاهد .

وهنا تبرز مشكلة جديدة في فلسفة أرسطو : لأنه إذا كانت الغائية إما محرك الموحود من باطن وكانت هي الموجهة لعلته الفاعلة ، وكان الله غاية الغايات ، أملا يزيد هذا إلى نوع من وحدة الوجود وحلول الله في صميم الأشياء ؟

## د - قدم العالم

وهذا الوجود قديم . فالهيوى موجودة بالقوة منذ الأزل . ومهما كان الون شاسعاً بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل الذى تستقيده هذه الهيوى من العمل المحص أو الله ، فهي على كل حال ليست عدماً محضاً وإلا استحال أن تكون مبدأ لوجود ما بالفعل . فلها إذن بالضرورة شيء من الوجود مهما انحط قدره ، ومن هنا نظرية أرسطو في قدم العالم .

فقد استبعد أرسطو فكرة الخلق وقصر فعل الله في العالم على تحريكه فقط بطريق العشق وجعل هذا التحريك فعلاً ضرورياً لا إرادة فيه بوجه ، لا سيما وقد رأينا أن الحركة أزلية والزمان أزلي ، وكلها مفاهيم تحول دون نسبة الخلق إلى الله .

إن العالم لا يحتاج إلى موجد أوجده . فكل شيء فيه أزلي أبدي لا يفتر إلى خالق يخرج به إلى حيز الوجود ، وإنما هو يفتر إلى محرك ، فلولا الله لم يتحرك العالم بل لبقى ساكناً . والحركة كما مر معنا لا بد لها من موضوع تقوم فيه ، والهيوى ( وهي العالم هنا ) هي هذا الموضوع ، وهي قديمة لإقدم المحرك ، فلا أول لها كما لا أول له . ثم إنها لو كانت حادثة لحدثت عن موضوع ، ولكنها هي ذاتها موضوع تحدث عنه الأشياء ، وإلا لزم أن توجد قبل أن توجد ، وهو خلف . لذلك استحال الحدوث المطلق ، أي حدوث الهيوى لا عن هيوى ، لإنشاء موضوع يقوم فيه ذلك الحدوث ( أو الحركة ) . لذلك فقد ذهب بعض الفلاسفة في القرون الوسطى إلى أن الخلق ليس حركة أو تغيراً ، وإنما هو فعل من نوع خاص لا يحتاج إلى موضوع يقوم فيه .

وعلى كل حال إن العالم موجود منذ الأزل وسيظل موجوداً إلى الأبد . وكل ما هنالك من صلة بين الله وبين الأشياء فإنما هي صلة تجاوز في الوجود ، بمعنى أن الأشياء موجودة كما أن الله موجود ، وإن كان وجود الله غير وجود الأشياء . والمهم أن نعلم أن الله لم يخلق العالم لأن الله ثابت يظل هو هو دائماً له نصر القدرة دائماً وليس هناك زمان أولى أن يكون بداية للخلق من زمان آخر . إذ الأزمان متساوية ونسبها إلى الله متساوية . فكيف يكون خالقاً في زمان دون زمان ، إلا أن يكون لعجز فيه أو لفقدان آله أو تجدد إرادة لم تكن ، وإلا لكان هنالك ترجيح بلا مرجح . فلا خلق إذن ولا إيجاد من العلم وإنما كل شيء

قديم لا أول له في الوجود . فالعدم لا ينتج وجوداً ، كما أن الوجود لا يستحيل عدماً .

والخلاصة أن الوجود موجود وليس هنالك من يسلبه الوجود ، كما أن العدم معدوم وليس هنالك من يخرج به إلى الوجود . فالوضع الوجودي أو اللاوجودي للأشياء لا يمس ، وإنما هي الصور والأشكال التي تمس . فالوجود يظل كما هو ، وإنما هي الصور تظهر ثم تنساب وتختفي لتحل محلها أخرى في دوامة مستمرة لا غاية لها ولا انتهاء .

### هـ - الألوهية

لم تتطور فكرة الألوهة ولم تتحدد إلا مع أرسطو . أما قبل أرسطو فقد كانت الفلسفة الإلهية محاولات غامضة مشوشة لم تسلم من التردد والتناقض ولم تستقر على مفهوم ثابت محدد . فأفلاطون ، رغم أنه يمثل قمة شاعرة من قمم التفكير الإنساني العالمي ، ظل مضطرباً غاية الإضطراب في تصوّره للألوهة . ولعل مرّة ذلك إلى أنه شاعر بقدر ما هو فيلسوف . فتارة يعبر عن الله بصفة المفرد ، وطوراً يعبر عنه بصفة الجمع . تارة يوحد بينه وبين مثال الخبز وتارة يفصل بينهما . تارة يعبر عنه بنفس العالم ، أي علته الفاعلة ، وتارة يفرق بين نفس العالم وبين علته الفاعلة ويمدّ نفس العالم معلولة للعلة الفاعلة . تارة يصرح بما يفهم منه أن الله هو صانع العالم فينكلم عن الصانع ( demiurge ) كأنه الإله الأعظم ، وتارة يذكر ما يفهم منه أن الصانع شخصية أخرى خاضعة لله خضوعاً تاماً مقيدة في جميع أفعالها بالمثل تقلدها وتتخذها نماذج لها في تحقيق مصنوعاتنا . نعم إن أفلاطون لا ينكر الألوهة ، وإلا لما سُمي بأفلاطون الإلهي ، ولما كانت فلسفته كلها مغممة بالشعور الإلهي ولما كان اسم الله محوطاً عنده بأبهى آيات العظمة والإجلال . ولكن ليس المهم أن ينكر الألوهة أو لا يسكرها ، إنما المهم أن تكون له فكرة واضحة عنها ، وهذا ما لم يصل إليه أفلاطون بل كان مأثرة من مأثر أرسطو .

يستدل أرسطو على وجود الله من النظر في ظاهرتي الزمان والحركة اللتين تقدّم ذكرهما .

فلقد رأينا أن الزمان لا بداية له ولا نهاية ، فهو أزلي أبدي ، وذلك لأن

كل أن مه فله قبلٌ وبعْدٌ ؛ فلا أن أحق بالزمانية من آن ، إذ كل الأناة سواء . فكلما تصوّرنا أنا تصوّرنا أنا قبله وأنا آخر بعده . فالأناة إذن لا نهاية لها في الأزل والأبد ، وإذن فالزمان موجود منذ الأزل وسيظل موجوداً إلى الأبد .  
والزمان مقياس الحركة . فإذا كان الزمان أزلياً أبدياً فإن الحركة التي نقيسه لا بد أن تكون هي أيضاً أزلية أبدية . وهذه الحركة لا تكون علة ذاتها وإلا اجتمع فيها أنها علة ومعلول في آن واحد .

هذا إلى أن العالم متغير ، وكل تغير فإنما يحدث لتحقيق الكمال والوصول إلى الأفضل . ولما كانت العلة الغائية هي الكمال الذي ينتجه إليه كل معلول ، ولم يكن من الممكن أن يحتوي المفضول على الأفضل ، فليس من الممكن إذن أن يشتمل المعلول على علة بل لا بد أن تكون هذه العلة غيره وخارجة عنه .

وهناك نوعان من العلل : علة أولى وعلل ثوانٍ . ولما كانت العلل الثواني معلولة لما قبلها ، فكل متحرك لا بد له من متحرك ، وهذا المتحرك لا بد له من محرك . وهكذا دواليك . فإما أن يستمر التسلسل إلى غير نهاية ، وإما أن يدور على ذاته ، وإما أن يتوقف على محرك أول .

أما الإستمرار إلى غير نهاية فمستحيل لعدم العثور على محرك أول ، وبعدم العثور عليه تبطل الحركة أصلاً ، مع أن الحركة ثابتة بالبرهان . فالإستمرار إلى غير نهاية إذن فيه نفي للحركة وللمحرك معاً .

وأما الدور فهو مستحيل أيضاً لأنه يجعل العلة الواحدة علة ومعلولاً في آن واحد .

فلا بد إذن من التوقف عند محرك أول يكون علة جميع الحركة ولا علة له . هذا هو المحرك الأول أو علة العلل أو الله .

والمحرك الأول لا يتحرك . انه يمدّ بالحركة كل ما عداه وهو مره عنها فهو محرك المحركات من غير أن يتحرك . إذ لو كان متحركاً لأتفرق إلى محرك ، ولأتفرق المحرك إلى محرك ، ويتسلسل . فلا بد أن ينقطع التسلسل وتقف عند محرك أول لا يتحرك ولا محرك له من الخارج .

ثم ان الحركة إنما هي انتقال من حال إلى حال . فلو أمكن اتصاف

المحرك الأول بها لانتقل من الحالة التي هو عليها إلى حالة أخرى إما أن نكون أسوأ من الحالة الأولى التي كان عليها أو خيراً منها أو مماثلة لها ، وكل ذلك يتناقض مع ما يجب له من الكمال المطلق .

فالتحرك إلى أسوأ يوجب اتصاف الله بالنقص ، والتحرك حركة مماثلة لحالته الأولى يوجب اتصافه بالعبث إذ لم ينتج عن هذه الحركة شيء ، والتحرك إلى الأحسن والأفضل يميز على الله الإستكمال بعد أن كان ناقصاً وهكذا فكل حركة تؤذن بالنقص .

ولما كانت الحركة أبدية أزلية ، أي لا بداية لها ولا نهاية لها ، فيجب أن يكون المحرك الأول لا نهاية لقوته وإلا لم تكن الحركة لا نهائية . فإن ذا القوة النهائية لا تصدر عنه حركة لا نهائية . كما أن ذا القوة اللانهاية هو وحده القادر على التحريك بحركة لا نهائية . فإذا كان النهائي لا يقدر إلا على الحركة النهائية فإن اللانهاية لا حدود لتحريكه . وبما أن البداية والنهاية حدان للحركة ، وبما أن الحركة في الكون لا حدود لها ، بمعنى أنه لا ابتداء لها ولا انتهاء ، فإن المحرك الأول المحدث لهذه الحركة ذو قوة لا نهائية وبالتالي فإنه هو أيضاً أزلي أبدي .

ثم إنه واحد من كل وجه ، يدل على وحدته إنتظام العالم وتناسب الحركات بعضها مع بعض ، فإن ذلك لا يتصور لو لم يكن المحرك واحداً . يضاف إلى ذلك أن الحركة الأزلية الأبدية حركة متصلة متساوية تجري على وتيرة واحدة في كل أجزائها ، وهي الحركة الدائرية ، فلا بد أن تكون علتها واحدة أيضاً . فالمحرك لهذه الحركة إذن واحد .

وهو واحد بسيط لا تركيب فيه ولا كثرة بوجه من الوجوه ، فلو كان فيه شيء من الكثرة لكان فيه شيء من الملائة والتغير وإمكان الوجود وجواز الإنحلال ، إذ كل مركب فمصيره إلى الإنحلال فضلاً عن أن وجوده متوقف على وجود أجزائه ولا يبقى إلا ببقاء هذه الأجزاء .

والمحرك الأول صورة محضة ، إذ الوجود الحقيقي إنما هو وجود الصورة الخالصة التي لا تشوبها هيولى أو لبي شائبة من شوائب الهيولى لأن الهيولى نقص والله مره عن النقص . ويترتب على ذلك أنه فعل محض ، فلا يدأخله شيء مما هو بالقوة ، وإلا لأحتاج إلى فاعل آخر يخرج من القوة إلى الفعل

فيكون وجوده مستقداً من غيره ، والفرض أنه علة ذاته . ولا يقتصر أمره على أنه فعل محض وصورة محضة ، وإنما هو في قمة الصورة والفعلية وفي أعلا درجة من درجاتها .

وهو خير محض ، لأن الخير المحض هو ما لا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه . وتلك حال الفعل المحض والصورة المحضة ، ولذلك نصو إليه جميع الكائنات . فهو إذن العلة الغائية التي تتوجه إليها الأشياء والتي تحركها جميعاً دون أن تتحرك .

وأخيراً هو عقل . فهو لما كان صورة خالصة وفعلاً محضاً لا تشوبه شائبة من شوائب المادة فإنه لا امتداد فيه ولا كثافة ، إذ الامتداد والكثافة من صفات المهيول . فهو إذن في مقابلة الوجود المادي وعلى نقيضه ، وبالتالي فهو عقل خالص ، أي شأنه التعقل ودأبه التفكير ، فلا عمل له إلا التعقل والتفكير .

لكن ماذا يتعقل وفيهم يفكر ؟ انه لا يتعقل أي شيء في هذا العالم ولا يفكر في أي حادث يحدث فيه لأن كل شيء دونه ناقص والتفكير في الناقص نقص لا يليق بالكامل المطلق ، إنما يليق به أن يتأمل من هو في مرتبة ذاته كمالات ورفعته . ولما كان المحرك الأول واحداً لا ند له ولا شبيه ، وكل ما سواه فإنما هو دونه مرتبة وعلو ، فالتبعية المحتمة لذلك أنه إنما يتأمل ذاته ويفكر في ذاته ، وإلا فأي شيء أولى بأن يفكر فيه منها ؟ كيف يعلم من هو منزله عن كبر المادة ، ما في العالم من الأقدار والأدناس والفواحش من غير أن ينقص من صفاته شيء ؟ فهو سعيد بذاته مبتهج بها ، عاكف على التأمل فيها لا يبغي عنها جواً . وتأمله لذاته لا استدلال فيه ولا استنتاج ، وإنما هو حدى مباشر يبه أسعى أنواع السعادة ويجعله في غبطة دائمة لا يصل إليها البشر إلا في حالات نادرة جداً . فهو ليس كالإنسان ينشطر فيه التفكير إلى عاقل ومعقول ، فيكون العاقل فيه غير المعقول ، وإنما العاقل والمعقول يكونان فيه شيئاً واحداً وحقيقة واحدة . إذ لا مجال للتفرقة فيه بين الذات والموضوع ، الذات التي تعقل والموضوع الذي يتعقل ، وإنما التفرقة تكون في عالمنا الإنساني القاصر عن إدراك ما بين الذات والموضوع في الله من هوية مطلقة . وفي هذه الحال ، انه عقل قائم بذاته عاقل لذاته ، معقول لذاته ، أي ان العقل والعاقل والمعقول شيء واحد عندما تطلق على المحرك الأول فهو عقل وعاقل ومعقول . انه يعقل عقل العقل ، أو قل هو فكر فكر العكر

لكن إذا كان الله لا يفكر إلا في ذاته ولا يتأمل إلا ذاته مكتضياً بها فكيف يعقل العالم وكيف يعلم ما يجري فيه ؟ ان أرسطو ينفي علم الله بالعالم لأن في ذلك سقوطاً يجب تنزيه الله عنه . فكيف أن من الأشياء ما عدم رؤيته خير من رؤيته ، فلا يليق أن يعلم الله العالم وهو أقل منه ، فافقه لا يعلم ما دونه وإلا كان ناقصاً ، لأن شرف العلم إنما يكون بشرف المعلوم ، وأشرف معلوم إلى هو الخير الأعلى والذات المطلقة والفعل الخالص ، فإذا علم شيئاً غيره لحقه دسه وعسد بمساده وصار ناقصاً مثله . فخير له إذن ألا يعلمه ما دام في العلم به حطة له وانتقاص من شأنه .

لكن إذا كان الله لا يعلم العالم فكيف يحركه ؟ ليت شعري كيف يصح تسميته بالمحرك الأول وما وجه هذه التسمية ؟ يجب أرسطو عن هذا السؤال بأن الله إنما يحرك العالم على سبيل الشوق . ويشرح ذلك بمقابلة الهوى بالصورة : فقد مر معنا أن الهوى تعشق الصورة وتطلبها وتشتاق إليها . فهي بذاتها إمكانية محضة لا تتحقق إلا بعد تحصيل الصورة . وهذا العشق المستمر للصورة من جانب الهوى هو ما يسمى بالحركة . فالصورة هنا هي علة حركة الهوى . وبشيء من هذا القبول يفسر أرسطو تحريك الله العالم . فان الله لما كان خيراً محضاً وفعلاً محضاً ومعقولاً محضاً وصورة محضة فهو علة غائية للكون تشتاق إليها الهوى وتطلبها . وهذا الشوق هو مصدر حركتها . وبهذا المعنى فان الله هو المعشوق الأول الذي تنصو إليه جميع الكائنات وتطلبه ، كما يطلب العاشق المعشوق فتتحرك بفعل الشوق أو الرغبة إليه ويدب فيها النشاط والحياة . فتأثير الله في العالم إذن ليس أكثر من تأثير صورة يتمسكها بحبها ، إذ هو لا يؤثر فيه إلا بحاذيقته وجماله ، أي من حيث هو علة غائية فقط ، لا عناية لها ولا تدبير ، ولا قصد فيها ولا روية .



يا لها من ألوهة عظيمة شريفه قصد بها أرسطو تنزيه الله وإبعاده عن كل نقص ولكنه أخطأ المرمى . فإذا كان الله لا يتصل بالعالم لا من جهة العلم ولا من جهة الخلق ولا من جهة التدبير فما مبرر القول به إذن ؟ إذا كانت الأشياء إنما تفعل بذاتها وتنظم بذاتها وتسير على أحسن ما يكون السير بذاتها فما حاجتها إلى مدد يسيرها وعلة تنظم أفعالها ؟ أما القول بوجود شوق طبيعي في

جميع أحرار المادة إلى هذا المبدأ وعشق له وشغف بحبه ، يدفعها من طور إلى طور ، من غير أن يكون للإرادة ولا للعلم الإثمين أي تدبير أو تأثير - إن قولاً كهذا لا يمس شيئاً ، لأنه أدنى إلى الشرع منه إلى الفلسفة .

لقد كان أرسطو يحلّ الله ويتزعه عن كل نقص ، ولكنه ذهب في ذلك مذهباً شططاً حتى لجعل من الله محركاً جاهلاً وقائداً لا علم له بحيشه وعلة لا فعل لها في معلوما . فكل شيء مشغوف بحب المبدأ الأول ساع إلى لقائه والاتصال به . وهذا الشوق هو - لا تدبير المبدأ الأول - سبب تفرعي الموحودات وانتقالها من طور إلى طور . وكذلك تنتهي السموات - بدافع العشق أيضاً لا بتأثير من المبدأ الأول وتوجيهه الحكيم - أن تحيا حياة شبيهة بحياة المبدأ الأول ، غير أنها لا تستطيع لأنها مادية ، فتحاكيها بالتحرك حركة متصلة دائمة هي الحركة الدائرية .

إن الشعر لا يفني من الحق شيئاً ، مهما بلغ من الروعة والجمال ، فكيف إذا قصر عن المراد ؟ كيف يمكن تدبير هذا العالم من قبل إله لا يعلم إلا ذاته ؟ كيف وُجد العالم في الأصل وكيف يمكن أن يبقى إذا لم يكن المبدأ الأول عالماً به مدبراً لأموره ؟ أفلا يكون أرسطو بذلك قد جعل من الله والعالم قطعتين منفصلتين لا اتصال لإحدهما بالآخرى ؟ لقد انتقد أرسطو استاذة أفلاطون بأنه قال بعالم المثل ثم عجز عن تفسير نشأة الأشياء من عالم المثل . وما هو ذا أرسطو يقع فيها وقع فيه الأستاذ فيضع العالم في جانب ويضع الله في الجانب من غير أن يفسر تأثير أحدهما في الآخر تفسيراً يزيل الشك ويقطع دابر الإشياء ، غيطلان متقابلين لا اتصال بينهما ولا تأثير . والنتيجة الحتمية لهذا ألا حاجة له بالعالم ولا حاجة للعالم بالله . وما أفبحها من نتيجة !

## ٦ - الأخلاق

هناك تصوران للأخلاق قديم وحديث . فأما التصور القديم ومعني به الأخلاق عند اليونان فهو مطبوع بطابع السعادة ، أي إن أخلاق اليونان إما هي أخلاق سعادة وأما التصور الحديث ، ونعني به الأخلاق منذ كُتِبَ ، فهو مطبوع بطابع الواجب . فعلى حين أن قاعدة السلوك عند كُتِبَ تقول : « افعل هذا لأنه واجبك » ، فإن الأخلاق اليونانية تقول : « افعل هذا لأنه يؤدي إلى



سعادتك ، . فالبحث عن السعادة عند اليونان هو المطلب الأسمى للإنسان وحيثه الأعلى وعاقبته القصوى . ويُعد أرسطو من أوضح الممثلين للأخلاق اليونانية من هذه الناحية ، فالفضيلة واللذة والنجاح والسعادة واخبر الأسمى العاظم مترادفة لها دلالة واحدة عنده ، فكلها إنما تُطلب لذاتها وليست وسيلة لشيء آخر يعلو عليها ، وهذا من أهم شرائط السعادة بالمعنى الأرسططاليسي . وقد وقف أرسطو كتابه « الأخلاق » إلى نيقوماخوس ، لمعالجة هذه المسألة

فإذا كانت السعادة هي الغاية القصوى للحياة وكانت إنما تُطلب لذاتها لا من أجل شيء آخر ، فلنبحث في ماهية هذه السعادة لنرى كيف تكون أفعالنا سعيدة وما هي مقومات الحياة السعيدة .

ما هي السعادة ؟ لا يمكن إدراك طبيعة السعادة من غير إدراك طبيعة النفس وقواها ، إذ السعادة لا تعدو أن تكون حالاً من أحوال النفس البشرية . وقد مر معنا أن قوى النفس منها ما هو حظ مشترك بين الإنسان والحيوان والنبات كالقوة العاذية ، ومنها ما هو مشترك بين الحيوان والإنسان كالقوة الحساسة ، ومنها ما هو ميزة للإنسان وحده كالقوة الناطقة . فسعادة الإنسان بما هو إنسان ليست بمزاولة الحياة العاذية ، لأن الحياة العاذية لا تعبر عنه بما هو إنسان ، أي لا تعبر عن الميزة التي ينفرد بها الإنسان من دون سائر الموجودات الأخرى . وإنما هي تعبر عن الإنسان والحيوان والنبات على السواء . وكذلك ليست السعادة بمزاولة الحياة الحساسة أو الحيوانية ، لأن هذه الحياة إنما تعبر عن الإنسان والحيوان معاً ولا تعبر عن الإنسان وحده . فلم يتبق إذن إلا أن تكون سعادة الإنسان بمزاولة ما يمتاز به من دون سائر الموجودات ، أي بمزاولة الحياة الناطقة على أكمل وجه . وذلك ينبع من القاعدة الأساسية عنده والفائدة بأن أي كائن لا يبلغ عاقبته ، وبالتالي لا يحقق سعادته وبغيره الأقصى إلا بأدائه لوظيفته الخاصة به على أحسن وجه . هذا هو المعنى الحقيقي للسعادة وشرطها الأساسي . وهكذا فالسعادة إنما تكون في عمل النفس الناطقة وحدها بما هي نفس ناطقة ، أي بحسب فضيلتها أو وظيفتها الخاصة . فإذا كان لها عدة فضائل أو مميزات فبحسب أفضلها وأكملها ، لا مرة واحدة بل طول العمر ، حتى يصبح ذلك ها عادة راسخة . فكما أنه لا يكفي خُطاف واحد أو يوم واحد معتدل اهواء للإرهاص بالربيع ، فكذلك السعادة ليست فعل يوم واحد ولا مدة قصيرة من

هذا وإن عمل النفس الناطقة بحسب فضيلتها مصدر لذة حقيقية لها لأن فيه خيرها . وبذلك يوحد أرسطو بين اللذة والسعادة ، غير أنه يعطي للذة هنا معنى آخر غير المعنى المألوف الذي من أجله تثار أفلاطون والكلبيون على اللذة . فاللذة عنده لها معنى روحي يجعلها قريبة جداً من الخير الأفلاطوني . إنها لذة نظرية مجردة لا صلة لها في الواقع باللذة الحسية التي تتبادر إلى الأذهان . فهي ما يعقب تحقيق الفعل المطابق للفضيلة من غبطة وإرتياح . إنها كمال لم يبق فيه أثر لقوة ، أي هي كمال تحقق بالفعل ، أو قل هي بمثابة الصورة بعد أن تتحقق على الوجه الأكمل بالنسبة إلى شيء من الأشياء ، وذلك لا يكون إلا في الحياة النظرية ، حياة التأمل والفكر ، لأنه تحقيق لأعلى درجة من درجات الكمال .

ويعترف أرسطو بضرورة النجاح المادي في الحياة لحصول السعادة وتحقيق الخير والفضيلة . إذ من العسير على المرء - إن لم يكن من المتعذر - أن يفعل الخير ما لم يتوفر له المال والبنون والسلطة والجاه والصحة وغير ذلك من زينة الحياة الدني . فكثير من المكارم لا يمكن الإتيان بها بغير الاستعانة بهذه الأمور ، فكلها شرائط للسعادة إن عدت أفسدها ، إذ لا يمكن لإنسان أن يكون تاماً في السعادة وهو قليل الخيلة أو كان فقيراً أو مريضاً أو عقيماً لا ذرية له . ولكن هذه الشرائط ليست دائماً في متناول الإنسان بل هي وليدة الظروف والمصادفات ، فإلما الدنيا حظوظ وإقبال ، وهذا من شأنه أن يجعل السعادة والفضيلة والخير في نظر أرسطو وليدة الصدفة والإنفاق ليس للمجهود الشخصي فيها كبير شأن . لذلك يستدرك فيؤكد أن الإنسان قد يحيا حياة مليئة بالآلام ، ولكن هذه الآلام نفسها تحقق له أكبر قسط من السعادة . فالرجل الفاضل أسعد من الشرير مهما يتزل به من الكوارث . أنه يتقبل الصدمات والمصائب بقلب ثابت وعزيمة صادقة . فهو يتشبث بأذيال الفضيلة مهما ساء طالعها ويتلقى ضربات القدر وطوارق الحداث بجرأة ورباطة جأش دونها شجاعة الشجعان . هذا هو الرجل العاقل لا يشته شيء عن المكارم والمحامد ، وهذا هو دأب العسيلة في كل زمان ومكان . وفي ذلك يلتقي أرسطو مع أستاذه أفلاطون .

والعصائل على نوعين : فضائل خاصة بالقوة الناطقة وتسمى الفضائل العقلية ، وفضائل خاصة بالقوة التزوعية أو الشهوية حين تطيع أوامر العقل

## ونسى الفضائل الأخلاقية .

فأما الفضائل العقلية فهي كالعلم والفن والحكمة بنوعيهما النظري والعملي الخ . . وهذه الفضائل تُكتسب بالتعلم وتنمو بنموه . لذلك كان بلوغها يتطلب وقتاً طويلاً وخبرة عظيمة . والحكمة النظرية هي أم المصائل جميعها لأنها الفضيلة الوحيدة التي يشارك الإنسان بها الله . فأنه عقل وتأمل وتمكبر ولذلك فهو سعيد سعادة مطلقة . ولا يتاح للإنسان أحياناً أن يحظى بهذه السعادة إلا في لحظات هي اندر من الكبريت الأحمر . ولذلك فسعادته تظل ناقصة . لكنه كلما أُوغِل في حياة التأمل والنظر استمتع بهذه السعادة واستغرق في البهجة العظمى والمصطفى القصوى . وهكذا يشهد أرسطو - كأفلاطون - بعظمة التأمل فيرى فيه الفضيحة العليا التي تنمو على جميع الفضائل الأخرى . ففي الجزء العاشر في كتاب « الأخلاق » يقرر عظمة التأمل ، وسموه على سائر الفضائل ويؤكد أن الفيلسوف يحيا حياة الألهة إذا قام مثلهم بتأمل الموضوعات الأزلية ، أي الأفلاك في دوراتها المنتظمة .

وأما الفضائل الأخلاقية فهي كالشجاعة والعفة والكرم الخ . وهذه الفضائل إنما تُكتسب بالنمو والمران والإرادة الواعية . وهي لا تتكوّن فيها على سبيل الطبع ، وإلا لما أمكن الإنصاف بأصدادها . كما أنها لا تُضاد الطبع وإلا لما أمكن الإنصاف بها . وكل ما في الأمر أننا مهياون لاكتسابها . وهذا التهيؤ الذي هو بالقوة إنما يستكمل ويصير بالفعل بحكم العادة والممارسة والتدريب . وهكذا فالاستعداد لقبول هذه الفضائل مركوز في النفس كامن فيها بالطبع ، وما غاية التربية وواضعي الشرائع إلا غرس هذه الفضائل في النفوس وتنشئة الناس عليها .

فإذا تقرر أن الفضائل ليست طيمية وإنما هي تُكتسب اكتساباً فيمكن القول في هذا أنها ملكات خلقية مكتسبة راسخة في النفس يكون العمل فيها حراً صانداً يحضّر الإرادة لا بأي تأثير خارجي ، فيكون المرء باتباعها صالحاً قوياً يقوم بما ينبغي عليه على أحسن وجه وأكمله .

ويرتبط معنى الفضيلة عند أرسطو بمفهوم الوسط العدل بين رديتين إحداهما إفراط والأخرى مفريط . فالشجاعة مثلاً وسط بين الخس والتهور ، والعفة وسط بين المجون والجمود ، والكرم وسط بين الإسراف والتقتير الخ

مخير الأمور أوساطها .

وإذا كانت الفضيلة وسطاً بين رذيلتين ، فليس هذا الوسط وسطاً رياضياً ثانياً يُقاس بطريقة آلية مطلقة كالوسط الذي نعينه في الكم المتصل ، وإنما هو وسط متموِّح متذبذب رجراج كالزئبق لا يثبت على حال واحدة ، لأن أفعال الناس وأفعالهم لا تحتل مثل هذه الدقة ولأن الناس يختلفون في الطباع والإستعدادات ويتباينون في ظروف حياتهم وأحوالهم المعيشية والعقلية . فاختيار الوسط إذن يختلف باختلاف الأشخاص وتباين أحوالهم ، ويجب أن يُراعى فيه « مَنْ » و« أين » و« متى » و« كيف » و« لِمَ » وبذلك يتمم معنى الفضيلة عند أرسطو ويزداد دقة . لذا يُعرِّفها بالإضافة إلى التعريف السابق بأنها ملكة خلقية إرادية راسخة في النفس تجعل صاحبها قادراً على تحطيط الإفراط والتفريط واختيار الوسط بينهما ، بناءً على مبدأ عقلي سديد . وعلى نقض ذلك تكون الرذيلة : إنها التثكيب عن الوسط واختيار أحد الطرفين : الإفراط أو التفريط ، وكلاهما شر .

ويجب أن نحترز من الاعتقاد بأن لجميع الأفعال والإنفعالات أوساطاً ، لأن منها ما لا وسط له . فمن الإنفعالات ( كالحسد والغيرة والغضب ) ومن الأفعال ( كالسرقة والقتل والزنى ) ما يدل بمجرد ذكر اسمه على شر . فهي رذائل بالذات لا يحكم الإفراط أو التفريط ، تفوح منها رائحة الإثم والفجور . كما أن من الفضائل ما لا يمكن تحديد طرفيها المرغولين : فالصدق مثلاً ليس سوى ضد الكذب ، والنظر العقلي ليس سوى ضد بلادة الذهن . ولئن كانت الفضيلة بحكم التعريف وسطاً بين رذيلتين إلا أنها في ذاتها ليست نقصاً في الكمال بل لها قيمة مطلقة هي في غاية الشرف والكمال . إذ إن اختيار الوسط لا يكون خبط عشواء ، بل بحسب ما تقتضي به الحكمة وأصالة الرأي بعد تقدير جميع الظروف المحيطة بالفعل واستقراء كل جزئياته وأحواله ، لمعرفة ما يجب فعله « ها الآن » أي في الحالات الخاصة التي يختلف الحكم عليها باختلاف الزمان والمكان .

## ٧ - السياسة

إن السياسة امتداد للأخلاق عند أرسطو كما كانت عند أفلاطون . وعلى

الرغم من أنه كان أوضح من أستاذه في الفصل بين الأخلاق والسياسة إلا أنه لم يجعل هذا الفصل تاماً . فالأخلاق عنده مصبوغة بصيغة السياسة ، بكل ما للسياسة من محاسن ومساوئ . ولن تنفصل الأخلاق عن السياسة فصلاً هائلاً إلا بعد أرسطو ، ولا سيما عند الرواقيين . فالأخلاق الجديدة عندهم لن تكون متصلة بالسياسة ، إذ سينطوي الفرد على نفسه فليس يعنيه من أمر الجماعة شيء ، وعدتد سيكون الفصل تاماً بين أخلاق الدولة وأخلاق الفرد ، بل سينشأ نزاع بينهما ، وستطرح لأول مرة المشكلة التي يسمونها مشكلة الفرد والمجتمع .

وعلى كل حال عُي أرسطو بالسياسة كما عني أفلاطون من قبله ، لكن سياسة أرسطو تختلف عن سياسة أفلاطون من حيث المنهج ومن حيث الروح .

فأما من حيث المنهج فأنما نجد أن منهج أفلاطون منهج معياري فلسفي ، بمعنى أنه يهتم في سياسته المثل بما يجب أن يكون ، بصرف النظر عما هو كائن بالفعل . بينما يهتم أرسطو بما هو كائن من حيث وصف نظم الحكم الممكنة وبيان شأنها ووضع نظرية في الدولة على أساس الدراسة الموضوعية والواقع العلمي . هذا هو المنهج الوصفي التكويني ، وإذا صحَّ استعمال تعبير عصري جديد للكلام على أوضاع قديمة لا تطبق عليها تعابيرنا الحديثة إلا بالكثير من التمثل والإفعال .

وأما من حيث الروح فإن سياسة أفلاطون تكاد تختلط بفلسفته كلها وتطبعها بطابعها ، حتى ليتمكن القول بشيء من التحوُّز أن فلسفته سياسية كما أن سياسته فلسفية . وأما أرسطو فإن سياسته قد جاءت في آخر مذهبه تنويهاً له كأنما أحس أن هذا المذهب لا يكتمل إلا بإضافة ذؤابة من السياسة إليه . فالسياسة عنده تكاد تكون منميرة من الأجزاء الأخرى من فلسفته ، وهو يدرسها دراسة فنية كأنها فصل من الفلسفة يشرحه شرحاً موضوعياً ، فإن كتاب « السياسة » ( ترجمة أحمد لطفي السيد ، القاهرة ، ١٩٤٧ ) الذي عليه معولنا هذا كتاب فاطر يعوزه دفع الحياة وصدق الشعور ، أين منه كتاب « الجمهورية » .

يبدأ كتاب « السياسة » بعلم تدبير المنزل . فيفتد الزعم القائل بأن الفرد هو نواة المجتمع . فوادة المجتمع إنما هي الأسرة لا الفرد ، لأن الفرد حيوان

مدني بالطبع ، أي لا يمكن أن يعيش منعزلاً عن الآخرين ، بل لا بد أن يوجد في جماعة ، اللهم إلا أن يكون بهيمة أو إلهاً ، فكلاهما لا يحتاج إلى غيره ، إما لنقص فيه (كالهيمه) أو لكماله المطلق (كالله) . والأسرة هي نواة هذه الجماعة، وهي نواة تكفي نفسها مؤقتاً لتأمين حاجاتها اليومية . فإذا أرادت أن تحقق حاجات أخرى فوق الحاجات اليومية ارتبطت بأسر أخرى حصلت القرية . فإذا تشعبت حاجات القرية فتطلعت إلى قرى أخرى غيرها تسادل معها المصالح والمضار نشأة الدولة ، أو كما تسمى « دولة - المدينة » ( Polis ) . فدولة المدينة تشمل سائر المجتمعات وتفي بأوسع حاجات الإنسان ، وهي مجتمع طبيعي بكل معنى الكلمة ، وليست مجتمعاً مصطنعاً كما يقول السوفسطائيون . فهي كائن عضوي يتألف من مجموعات من الخلايا هي الأسر ، تعمل في تناسق بينها كالجسد إذا امتسكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحس والسمع . ولئن كانت لاحقة للأسرة في الزمن ، إلا أنها سابقة عليها من جهة الحقيقة والقيمة ، لأن الكل سابق على أجزائه من حيث هو غاية . فالدولة هي الغاية ، والأسرة هي وسيلة تحقيق هذه الغاية ، والوسيلة متأخرة عن الغاية ، والغاية متقدمة على الوسيلة في الشرف والرتبة والحقيقة ، أو قل إنها صورة ، والأسرة بمثابة الهيولى لها ، والصورة أسبق من الهيولى وأعظم قيمة وأكثر شرفاً وأعظم رتبة .

وتتألف الأسرة من الرجل والمرأة والأولاد والعبيد . الرجل رأس الأسرة وسيدها وإليه تعود أمورها ، لأنه يتميز بالعقل والحصافة وجودة الرأي ، وأما المرأة فدونه عقلاً ، ووظيفتها العناية بالأولاد والمنزل . ويرجع إلى العبيد تحصيل الثروة وتأمين الحاجات الضرورية لقوام الأسرة . فهم أدوات حية وآلات للحياة والإنتاج ، يقومون بالأعمال المنافية للمواطنين الإغريق الأحرار . فهؤلاء سادة لا يجوز استرقاقهم لأنهم جمعوا بين الروح العالية والشجاعة التي يفرد بها أهل الشمال ، وبين الخدق والذكاء والمهارة التي يتصف بها الشرقيون . فلما الناس مقامات ودرجات وعلى الأعلى أن يسيطر على الأدنى كما على الأدنى أن يخضع للأعلى ويطيعه . هذا هو حكم الطبيعة وهذا هو ناموسها . فأتى انجهدت تجد فروقاً بين الكائنات والأشياء ، بين النفس والجسد ، بين الإنسان والحيوان ، بين الذكر والأنثى ، بين الذهب والنحاس ، فلا تثريب عليك أن تجد نفس العروق بين طوائف البشر .

ولقد حاول أرسطو أن يخفف من وطأة نظام الرق هذا ، فأوصى السيد بالآتي : معاملة عبيده بل أن يحس معاشرتهم ويههم الأمل في العتق والحرية . كما رأى أن الفرق بين السيد والعبد ليس واضحاً على الدوام وأنه لا يلزم لأن الرقيق أن يكون رقيقاً بالوراثة والطبع ، بل إن أرسطو عندما حضرته الوفاة أوصى بعتق عبيده جميعاً . وفضلاً عن ذلك إنه يرى أن الاستعداد بالمنع ليس مشروعاً لأنه قائم على القهر والبطش لا على انعدام بعض المزايا الطبيعية . فالقوة والعلم لا يعتنيان دائماً بالتفوق والإمتياز . فالحر حر رغم ما يتزل به من عسف وعبودية ، وعبوديته إنما هي عبودية بالعرض . والعبد عبد رغم ما يحفظه من نصر واستعلاء . وهكذا فمن العبد من لم يخلق للعبودية ، ومن السادة من لم يخلق للسيادة ، فكلاهما عبد أو سيد بالعرض والاتفاق لا بالجواهر والحقيقة ؛ فما لم يكن النصر والغلبة ناتجين عن مزايا ذاتية لم تكن الحرب عادلة ويجب أن يسقط حق الاستعباد . ولما كان نظام الرق في معظمه ناشئاً عن الحرب فهو أمر مستهجن كبريه وعمل غير مشروع . وعمل كل حال لقد كان الرق على عهد أرسطو أصلاً من أصول الإجتماع فلم يكن بد من الإعراف به ، ولم يكن بد من تعليله . وكان موقف أرسطو فيه أقل مما يمكن لرجل من طرازه أن يقدمه ، ولا عليه بعد ذلك أن يشارك عصره في بعض هنائه .

ويختلف أرسطو عن أفلاطون في تقدير قيمة الفرد وصلته بالدولة . فبينما كان أفلاطون يجرّد الفرد من قبته الفردية ليجعل منه أداة مسخرة لخدمة الدولة ويصهر كيانه في جهازها العظيم ، إذا بأرسطو يعيد للفرد هويته ويمسحه الكثير من الإستقلال والحرية لينعم في ظل الدولة وحمايتها بحياة خصبة وافية معطاء . فهو لا يذيب الفرد في الدولة كما فعل أفلاطون عندما أكر على الحكام مثلاً حق الملكية والزواج وفرض عليهم شيوعية النساء والأولاد خشية أن يبدد الخلاف بينهم ، حتى انتهى إلى ضرورة اشتراكهم في كل شيء إمعاناً منه في تأكيد وحدة الدولة وتماسكها . كلا ، لم يفعل أرسطو شيئاً من هذا لأن فيه ما يخالف الطبيعة البشرية ويصّر بالحياة الإجتماعية . فأفلاطون كان واحماً حين ظن أن الدولة يسمي أن تكون وحدة متجانسة تنفي فيها الكثرة والتنوع . فالفرد إنما هو الوحدة ، وأما الدولة فهي كثرة متنوعة تتعدد فيها المنافع وتتشارك المصالح . فليست الملكية الخاصة سبباً للإختلاف والشقاق ما دعنا لا نسمح بتركيزها في

بعض الأيدي ، وإنما هي مدعاة للتنافس بين الأفراد وحافز لكل شخص على العمل وريادة الإنتاج ، مما يعود على الفرد والمجتمع والدولة بالخير العميم . كذلك يجب الإبقاء على العلاقات بين الإبن وأبيه والزوج وزوجه والأولاد ، لأن في ذلك استمراراً لحياة الأسرة وترباطها ، وإلا كان الإبن ابناً للجميع والاب أباً للجميع والزوجة زوجة للجميع ، ومن كان كذلك لم يكن ابناً لأحد ولا ابناً لأحد ولا زوجاً لأحد ، ولن يجد أحداً يشعر نحوه بمواطف الأب والأم أو الزوج ، فتتبع العلاقات الطبيعية وتضيع العواطف الإنسانية وتذوب أسمى المشاعر وأصلها . فبست من حيلة ، وما أخزاه من مجتمع !

ويختلف أرسطو عن أفلاطون أيضاً في أنه لم يضع نظاماً صارماً للمدينة الفاضلة ، لأنه رأى أن نظام المدينة يختلف باختلاف الزمان والمكان . لكنه قسم أنواع المدن أقساماً ستة ، ثلاث منها فاضلة يقابلها ثلاث أخرى مضادات لها وهي :

(١) مدينة الرشاد : وهي حكومة الفرد الفاضل العادل المتفوق بعقله وحكمته . فهو لذلك يحكمها بحقه الطبيعي . ولكن حكمه لا يطول . فإذا فسد نشأت :

(٢) مدينة المسف والطغيان : وهي التي يتولاها حاكم بأمره مستبد غاشم .

(٣) المدينة الأرستوقراطية : وهي حكومة الأقلية العاقلة الممتازة بكفاياتها وشيئاتها الخلفية والروحية . ولكن العقل لا يسود دائماً . لذلك فسرعان ما يدب فيها الفساد فتتأ منها :

(٤) مدينة اليسار : وهي الحكومة التي يتولى زمام الحكم فيها طبقة الأغنياء والأعيان .

(٥) المدينة الجماهيرية : وهي الحكومة التي تقتصر سلطة الشعب فيها على انتخاب الحكام ، فيزول هؤلاء الحكم بإشراف الشعب ويقدمون له الحساب باستمرار ، لكن كثيراً من المخاطر تهدد هذا النظام أهمها أن يتقل الحكم إلى أيدي العوغاء .

(٦) مدينة الغوغاء : وهي حكومة العامة تتبع أهواءها المتقلبة الهوجاء



وتتولى الحكم بنفسها دون مراعاة لقيم الرجال وأقدارهم .

لكن كيف السبيل إذن إلى المدينة الفاضلة التي لا تخلق في الخيال ويكون لها مع ذلك حذور عميقة راسخة من الواقع الإنساني ؟ للرد على هذا السؤال يعتمد أرسطو إلى نظرية الأوساط في الأخلاق والتي مؤداها الحكمة الفائلة « حب التناهي علط ، خير الأمور الوسط » . فليس هناك شكل خاص من أشكال الحكم هو في نفسه خير الأشكال . فكل منها له محاسنه ومساوئه ، وكل منها إنما يصلح لطروف معينة وأمم معينة في أوقات معينة . لذلك ليس من المستحسن إثارة أحدها على الآخر وعدّه كاملاً دون سواء . وحيث الأمور أن سادر إلى الطبقات مقويها وزيد في عددها . فأحسن الدول نظاماً إنما هي تلك التي تكون الطبقات الوسطى فيها أكثر عدداً وأعظم قوة من الأعياء والفقراء . وعندما يقل عدد الطبقات الوسطى عن المطلوب تتعلب عليها الطبقة التي تفوقها في العدد سواء كانت طبقة الأغنياء أو طبقة الفقراء . فإذا ما سيطر الأغنياء على الفقراء أو الفقراء على الأغنياء لم تستطع هذه الطبقة أو تلك أن تقيم دولة حرة .

فالطبقة الوسطى هذا وسط بين طرفين . فهي إذن تعبر عن المبدأ الأساسي الذي اتخذه أرسطو لنفسه في الأخلاق وهو أن « خير الأمور الوسط » . ويسمي أرسطو هذا النوع من الحكومة « الحكومة الدستورية » ( البوليتية ) فهي حكومة وسط تمثل جميع الطبقات خير تمثيل يمكن الوصول إليه . ولما كانت كذلك ففي مقدور زعمائها وقادة الرأي فيها أ - يصمدوا للتيارات المتطرفة ، كما أن هذه التيارات تجد نفسها أقرب إلى كتلة الوسط منها إلى التيارات المقابلة التي تقف معها على طري نقيض . وفي ذلك صهيان لبقاء هذه الكتلة بعيدة عن الهزات ، إذ تنفرد إليها جميع أحزاب التطرف وتتحددها نكأة لمحاربة خصومها .

ومع ذلك فإن أرسطو لا يلج على هذا النوع من الحكم الخاج اعلاطون على مديته الفاضلة . فالحكم الصالح لشعب ما إنما تقرره - بحسب أرسطو - طبيعة هذا الشعب وأوضاعه الخاصة التي تختلف من شعب إلى رحر كما أن أشكال الحكم ليست أنواعاً ثابتة مطلقة وإنما هي متقلبة وحرارة تختلف باختلاف الظروف والأحوال . فليس هناك شكل واحد للحكومة الرشاد أو

الحكومة الجماعية أو الحكومة الأرستوقراطية ، وإنما لها أشكال متعددة لكل واحد منها خصائصه ومتطلباته .

هذه الإعتبارات لا نبني في الهواء مدينة نظرية لا وجود لها إلا في أحلام الفلاسفة . والفلاسفة - أكثرهم كأفلاطون لا كأرسطو لسوء الحظ - يطلبون الأفضل بإطلاق ، لا بالإضافة إلى ما هو ممكن مستطاع ، ويتجاهلون المروق والتسوعات ، فيردونها إلى وحدة منطقية مجردة تكون متسقة منسجمة مع نفسها ، ولكنها - وهذا هو عيبها الأساسي الذي تتلشى بهجانه كل خصائصها المنطقية - تظل بعيدة عن الواقع المحسوس . فهيئات لمدينة من هذا القبيل أن تتحقق أو أن يكون لها أي حظ من الإستقرار .

وهكذا فإن ميزة أرسطو على أفلاطون إنما هي ميزة الواقع على الأحلام ، والحقيقة على الخيال . ولكن ذلك لا يجرد الخيال من سحره وجماله ، كما لا ينفي عن الواقع ما فيه من عيوب وأخطاء . والحق أن لكل من الخيال والحقيقة خصائصه وأحكامه .

إن أرسطو أكثر تجربة من أفلاطون . فقد أطلع على دساتير أمم كثيرة قبله ودرسها واستخرج العبرة منها وكانت له ملاحظات هامة في شأنها . ولكن أفلاطون أخصب خيلاً وأمتع تصويراً وأبهى حلة . ففي محاوراته من الجبال والأصالة والفن ما لا نجد له مثيلاً في غيره من نوابغ الفكر والأدب .

فاعظم بأفلاطون وأرسطو من عملاقين فذيين اجتمع لهما في جيل ما قد نفرق في شتات الأجيال !



## الفصل الرابع

### الأفلاطونية المحدثة



الأفلاطونية المحدثة Néoplatonisme - أو مذهب الإسكندرانيين كما يُسميها العرب - هي إحدى الموجات الفكرية التي انطلقت من الإسكندرية في القرون الأولى للميلاد . فقد كانت الإسكندرية عاصمة للعلم والفكر خلفت أثينا بعد أن خبا ضوؤها ورال عنها ما كان يشد الرجال إليها .

ولقد تلاقى في الإسكندرية مذاهب حجة ومدارس متعددة ، وذلك لموقعها الجغرافي بين الشرق والغرب ، وبعدها عن الحروب التي توالى على آسيا وبلاد اليونان . وكان بها مكتبة ضخمة تضم نصف مليون بردية كانت قبلة الأنظار في الشرق والغرب . فيها نبغ أقليدس ( القرن الثالث قبل الميلاد ) ووسع كتابه المتعدد في الهندسة . وفي قاعات الدرس فيها أيضاً تعلم أرخيدس ( ٢٨٧ - ٢١٢ ق . م ) . كما نبغ فيها أيضاً العالم الجغرافي واللغوي ايراتوستن ( Eratostenes ) ( ٢٧٥ - ١٩٤ ق . م ) وكان أميناً لمكتبتها الشهيرة ، وهو أول من سمي نفسه بالفيلولوجي تمييزاً له عن الفيلسوف . وفيها ابصأ ذاع اسم مدرسة الطب وترجمت التوراة إلى اللغة اليونانية ، ونشطت الرياضة والكيمياء ووصفت أسس تصنيف العلوم ونقد النصوص وشرحت المذاهب الأدبية والفلسفية ، وازدهرت التجارة والصناعة . وفيها أخيراً امتزجت الآراء والأفكار والمذاهب والأديان والمعتقدات ، واصطبغت اليهودية أولاً ثم المسيحية ثانياً بالصعة اليونانية .

وعصر الإسكندرية من العصور الطويلة في التاريخ نياً . فهو يمتد من فتح الإسكندر الأكبر للشرق سنة ٣٣٦ ق . م . حتى الفتح الإسلامي في منتصف القرن السابع للميلاد . ويطلق على القرون الثلاثة التالية لموت الإسكندر (٣٢٣ ق . م) اسم العصر الهليني ، وإن كان أثرها يمتد إلى ما بعد الميلاد قروناً طويلة . والهلينية Hellenisme من هيلين Hellène أي يوناني ، وتعرف في معناها الاصطلاحي عن طابع الفكر والحضارة على أثر فتوح الإسكندر للشرق وامتزاج الفكر اليوناني بالروح الشرقية .

هذا وللعصر الهليني خصائص عدة نجملها فيما يلي :

أ - تومر العناية بمذهب أفلاطون أولاً وقبل كل شيء ، ثم الجمع بينه وبين أرسطو ، وضم الآراء المتعارضة بعضها إلى بعض ، وشرحها والتوفيق بينها والتعليق عليها بما يتفق وكتب الوحي .

ب - التشيع بالأفكار والآراء والمعتقدات الدينية والوثنية من زرادشتية وبوذية ومانوية ويهودية ونصرانية ، وسيكون لكل ذلك آثار بعيدة المدى في تطور التفكير الفلسفي .

ج - بدء الانفصال بين العلم والفلسفة بعد أن كانا مرتبطين في المذاهب الفلسفية الكبرى . فقد كان القرن الثالث قبل الميلاد من ازدهار عصور العلم القديم ، فيه قام علماء اختصاصيون عنوا بتمحيص المعارف الموروثة وتبسيطها والزيادة عليها . وعلى الجملة شهد هذا القرن بداية تحرر العلوم من ربطة الفلسفة ، ولا سيما في مدرسة الإسكندرية . أجل في هذا القرن ثم في القرون التي أعقبته أخذت الكيمياء والهندسة وعلم الملك وعلم الطب والجغرافيا تنفصل عن دوحه الفلسفة بعد أن كانت جزءاً لا يتجزأ منها . نعم لم يكن الانفصال تاماً بالمعنى الحديث الذي بدأ في القرن الثامن عشر ، ولكنه على كل حال انفصال ما ، كان من شأنه بروز بعض الحركات العلمية التي تتطلب الدقة والتحديد على حساب الشطحات الفلسفية التي لا ضابط لها ، إلا أن ذلك لا يمنع أن نقايا من التفكير الغيبي والسحري والصوفي ظلت تشوب طرق التفكير العلمي وتؤثر فيها .

د - انتشار التزعات الصوفية والتعلق بالسحر والتنجيم والغيبيات والإيمان

في هذا الجو نشأت الأفلاطونية المحدثة ، فكانت آخر حركة فلسفية طلعت بها العنصرية اليونانية عند انفتاحها على الشرق وآخر مجهود حلاق بدلته العصور الوثنية القديمة لإنتاج مذهب فلسفي شامل يمكنه تلبية مطامع الإنسان وحاجاته العقلية والدينية والأخلاقية ، وذلك بتقديم صورة شاملة للكون متفقة منطقياً ، حيلة فنياً تحقق للإنسان الخلاص في الحياة العاجلة والنجاة في الدار الباقية .

وينبغي أن يؤكد هنا أن مصطلح « الأفلاطونية المحدثة »(\*) مصطلح حديث . فالأشخاص الذين يُطلق عليهم هذا الاسم كانوا يزعمون أنهم أفلاطونيون . أما معرفة ما إذا كان هذا اللفظ ينطبق عليهم وهل كانوا أفلاطونيين حقاً ، فمسألة تتنازعها الآراء . ومن غير أن ندخل في التفاصيل نستطيع أن نؤكد أن الأفلاطونية المحدثة قد عمدت إلى أفكار أفلاطون والأصول التي استقى منها أفلاطون فلسفته من أورفية وفيناغورية وامبيدوقلية فمزجتها بالأفكار التي جاءت بعده وتسير معه في خط واحد تقريباً من رواقية ومعتقدات وثنية وأساطير وطقوس وعبادات كانت شائعة في الأديان الشعبية ، ثم اعطت ذلك كله دعامة عقلية من فلسفة أرسطو ، فخرج من ذلك كله مركب جديد كان آخر ما انتجته القرائح قبيل الفتح الإسلامي .

ولا نستطيع هنا بطبيعة الحال أن نلمس بجميع رجال العصر الإسكندري والأفلاطونية المحدثة، ولكنا سنجتريء بقطبين من أقطاب هذه الحركة الضخمة يمثلان أحسن تمثيل، وكان لهما الفضل الأكبر في إعطائها الصورة التي استقرت عليها والتي ستهيئ المناخ الفكري للفاتحين العرب عندما يغزون مناطق الإشعاع الحضاري آنذاك فيتأثرون بها ويؤثرون فيها .

هذان القطبان هما فيلون وأفلوطين .

(\*) يُطلق عليها البعض اسم « الأفلاطونية الحديثة » وهذا خطأ يقع فيه الكثيرون فهي ليست حديثة بمعنى ( moderne ) ولكنها ولدت أفكار أفلاطون القديمة فهي مستفة منها معدلة عنها . ولكن أين الكثيرون - وفيهم « دكاترة » أعلام إلا أن يطلقوا عليها اسم ( الفلسفة الحديثة ) فحفظوا بين فلسفه عصور الإحتصار اليونانية وفلسفه عصر النهضة الأوروبية !



## أ - فيلون

اشهر فلاسفة اليهود في القرن الأول للميلاد ( ٥٠ ق م - ٥٤ ب م ) . وهو من أسرة نبيلة في الإسكندرية . وضع مذهبه باللغة اليونانية وأشرب قلبه حب الفلسفة ولا سيما فلسفة أفلاطون حتى لقد لقب بأفلاطون اليهود . كما كان يؤمن بالتوراة ويرى أن هذا الكتاب وحي الله الصادق وتنزيله المحكم ، ولئن كان معجباً بفلسفة أفلاطون فإن إيمانه بشرية موسى كان لنفسه أملاك ويقلبه أوثق . فالحقيقة كلها إنما هي موجودة في التوراة ، لكن أفلاطون قد توصل إليها أيضاً بنوع من الوحي . فالفلسفة اليونانية والشريعة اليهودية كلتاها تعبر عن الحقيقة ، لكن طريقة التعبير تختلف في الدين عنها في الفلسفة . فالدين حق والفلسفة حق ، وكل ما بينهما من عارق أن الدين أكمل وأتم ، وإن كان أقل تفصيلاً وتدقيقاً . إنه وحي يهيمه الوضوح والبيان الشافي لا الدخول في تفاصيل الأدلة ودقائقتها . والفلسفة هي أيضاً وحي ، ولكنها وحي عميق عامص أقل شمولاً من الدين وأكثر تفصيلاً وأحق صياغة . فأفلاطون وأرسطو إنما استمدا تعاليمهما من موسى ومن التوراة ، ومن هنا نشأ ما لهما من حكمة وفكرة ، لذلك كان على فيلون أن يعصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الإتصال .

والطابع العام لفلسفته التأويل الرمزي ( allegories ) للتوراة ، وقد عُرف هذا التأويل في الإسلام والمسيحية فيما بعد . إذ كان الاعتقاد سائداً أن الكتب السماوية إنما تخاطب الناس جميعاً ، العامة منهم والخاصة ، ولهذا فهي

تلحاً إلى الرموز واستعمال المجاز ضناً بالحقيقة على غير أهلها وسترأ لها ، وإذن التأويل ضروري لأن فهم النص على حقيقته ليس مقدوراً للجميع . فاستعمال الأمثلة والصور والرموز تقرب الحقائق إلى أفهام الناس ، فيأخذ العامة بظاهر النصوص ويمجدون فيها المقنع والكفاية ؛ وأما الخاصة فيتأولوها ويأخذون بحوهر معانيها ، وبذلك يستخرجون ما في التوراة من فلسفة ما كانت لتظهر لو أخذت بنصوصها حرفياً .

إن التأويل في نظر فيلون ممكن على أن نعرف كيف نؤول نص التوراة في ضوء الفلسفة . فمن الضروري تأويل النصوص التي ثبتت لله - إذا أخذت حرفياً - ما لا يلقى به من الصفات والأحوال : كالتجسيم والكون في مكان والكلام بصوت وحروف ، والغضب والندم . . . . فانه كما يقول فيلون لا يستغفر الغضب ولا يتندم ولا يتكلم بحروف وأصوات ، وليس له من مكان يفر فيه . وعندما يعرض فيلون لقصة خلق الله للعالم في ستة أيام ينفي عن الله الحاجة إلى مدة من الزمن يخلق فيها العالم ، ولكن موسى لا يسمعه إلا أن يستعمل اللغة التي نفهمها نحن البشر ليصف لنا نظام العالم الذي خلقه وترتيبه ومنزلته بعضه من بعض . فمن السذاجة الاعتقاد أن العالم خلق حقاً في ستة أيام أو في فترة من الزمن أقل من ذلك أو أكثر .

وهو يرى أن التوراة إنما تصور قصة النفس في اقترابها وإبتعادها عن الله بمقدار اقترابها أو إبتعادها عن الجسد ، وفي تأويله للفصل الأول من ( سفر التكوين ) يؤكد أن أول ما خلق الله العقل الساهوي الذي يحيا بالعلم والفصيلة ، ثم خلق الله على مثاله عقلاً أرضياً يرمز به إلى آدم . ثم تفصل عليه بنعمة الإحساس الذي يرمز إلى حواء ، فانقاد العقل للحس واستسلم للشهوة التي يرمز إليها بالحية . ثم تأسبى النفس على ما فرطت في جنب الله وتندم ، فيجبه روح الذي يرمز إلى العدالة ، ويقع الطوفان رمزاً للتطهير التام

هذه بعض الأمثلة لطريقة التأويل لنصوص التوراة عمد إليها فيلون ليحمل من شريعة موسى شريعة عامة للناس كافة ، عوامهم وخواصهم ، في كل زمان ومكان .

وطريقة التأويل الرمزي هذه كانت شائعة جداً في عصر فيلون وهي طريقة قديمة ولعلها إنما ترجع إلى الأسرار الأورقية . وقد استعملت في شرح

أشعار هوميروس وتأويلها تأويلاً يجعل من صاحبها أرسططاليسياً ورواقياً وأبيقورياً في آن واحد . كما عرفها الرواقيون أيضاً ولجأوا إليها في تفسيرهم للأساطير اليونانية وعقيدة الآلهة في الديانة الشعبية .

وكان نومينيوس Numenius من أهل أباميا Apamea المتوفي حوالي سنة ١٨٠ ق . م . والذي نعرف تعاليمه مما ورد من كلامه في يوسيبوس Eusebius ومن إشارات قليلة أخرى ، أقول كان نومينيوس هذا أول فيلسوف يوناني يظهر تغديره العظيم للدين العربي . فقد وصف أفلاطون بأنه أشبه بموسى يتحدث بلهجة أنيكا ، وفيه تتجلى بشدة نزعة واضحة إلى التوفيق الديني على نحو ما يظهر عند رجال الأفلاطونية المحدثة ( انظر أوليري : علوم اليونان وسبل انتفاها إلى العرب ( الترجمة العربية ) ص ٢٧ ) ، وقد كانت هذه النزعة أيضاً واسعة الانتشار في القرن الثاني وما بعده ، لا في الإسكندرية وحدها ، بل في كل مركز فلسفي عالمي ، لكن الإسكندرية كما يقول برييه كانت هي المركز الأهم لهذه الطريقة في عصر فيلون وكانت كتاباته هي المعين الأهم لها

Bréhier, Les idées religieuses et philosophiques de Philon d'Alexandrie p.36 - 37.

ويقال أن أمونيوس ( ولعله أمونيوس سكاس ) حاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو . وقد لاحظ فرغوريوس الصوري في مؤلفات أستاذه أفلوطين خلطاً بين آراء الرواقيين والمشائين فوضع سبع رسائل في التوفيق بين أرسطو وأفلاطون . كما كان يحمي النحوي واصطفن الاسكندري من أشهر الموفقين بين الفلسفة والدين المسيحي . وهكذا أيضاً سيكون طابع الفلاسفة الإسلاميين والمسيحيين في القرون الوسطى . لقد كان توفيق هؤلاء قائماً على أن الحقيقة واحدة ، فما في الدين لا يناقض الفلسفة ، وما في الفلسفة لا يخالف الدين ، وما بين الفلاسفة لا يناوي بعضه بعضاً . فإن اختلف الدين مع الفلسفة أو اختلف فيلسوف مع آخر فهذا الإحتلاف إنما يكون في العبارة دون الجوهر . ولا تقتصر نزعة التلميق هذه على التوفيق بين الدين والفلسفة أو بين الفلاسفة بعضهم مع بعض ، بل لقد شملت أيضاً التوفيق بين الأنبياء . فإن أمونيوس السالف الذكر قد ألف - على ما يقول هيروديموس ( Hieronymus ) - « سقراً لطيفاً في التوفيق بين موسى وعيسى » ( نقلاً عن أوليري ، المصدر السابق ، ص ٢٨ ) .

أجل لقد كانت محاولات التوفيق قائمة على قدم وساق في القرون الأخيرة

قبل الميلاد والقرون الأولى بعده . فلما جاء فيلون ألم بآراء سابقيه ومعاصريه في هذا الباب ، غير أنه لم يستطع أن يخلصها من شوائبها ولا أن يصنمها في نظام موحد أو أن يستر ما فيها من التناقض والضعف ، وقد ظهر ذلك في أسلوبه الرمزي الذي توصل به إلى وضع نظرية فلسفية يشرح بها عقيدته في الألوهة وصنمها بالوحود . وهذه النظرية يمكن إجمالها فيما يلي :

إن الكائن الذي قال به أفلاطون هو يهوه إله بني إسرائيل الذي بشر به موسى . وهو إله معارف للعالم ، فوق الجوهر وفوق الفكر ، خارج عن الزمان والمكان ، لا يقبل الكيف ولا يحده العقل ، على كل شيء قدير ، وإلا لم يكن إلهاً ، فالأصل في الألوهة الفعل والقدرة والتأثير . وهو خالق هذا العالم ومصدر الخير في الوجود . لا نهاية لكماله ولا يمكن وصفه إلا بطريق السلب . وإذا كان لا بد من وصفه فكل ما يوصف به أنه موجود بلا كيف ولا صفة . وكل ما جاء في التوراة من تشبيهه بالحوادث فيجب تأويله وحله على غير ظاهره .

والله لمرط علوه عن العالم ولعظم الهوة بينها فإنه لا يؤثر في العالم تأثيراً مباشراً ، وإنما هو يؤثر فيه بمجموعة من الوسطاء أو القوى الإلهية هي سفراء الله ورسله ، كما أن النفس لا تبلغ إلى الله إلا بالوسطاء أيضاً . وهؤلاء الوسطاء يمثلون بعضهم عن بعض تبعاً للأعمال التي يقومون بها وهم :

اللوعوس ( أو الكلمة ) وهو أشبه بمثل أفلاطون ، إذ هو النموذج الذي يخلق الله العالم على صورته ومثاله . ويصفه فيلون بكل صفات الكمال من حق وغير وجمال

ويليه الحكمة الإلهية ( أو سوفيا ) التي يتحد بها الله ليتح من اتحادها بها هذا العالم . وكثيراً ما يطلق عليها فيلون اسم « أم العالم » وقد يصفها بأنها « روح الله » .

ومن الوسطاء أيضاً الملائكة والجن ، وهم كائنات نارية أو هوائية لا يعصون الله ولا يخالفون عن أمره .

وهؤلاء الوسطاء يتوسطون كذلك بين النفس الإنسانية والله فتطهير النفس بالزهد والعبادة لا يزال يصعد بها من وسيط إلى وسيط حتى تبلغ الوسيط الأعظم اللوعوس أو الكلمة . ولا يتم التطهير أو الصعود والعودة إلى الله إلا

بالمجاهدة والتصفية والتحلية والتخلية والعلم والنجاة بالنفس من هذا العالم  
المتناهي ، عالم الوهم والخيال ، عالم المادة ومصدر الشر .

وعاية الإنسان إنما هي الوصول إلى الله ، والتحقق به والإقبال عليه بكنه  
الهمة وإحصاب الذات بنوع فريد من التجدد الداخلي والإشراف النفسي  
والطمأنينة المطلقة والسكينة العظمى ، وهي حالة لا يمكن تحديدها بالألفاظ ،  
إذ يضيق عنها نطق النطق وإنما تُعرف بالذوق والكشف والمشاهدة ؛ فمن داق  
عرف . هياك البهجة العظمى والسعادة القصوى .

وهكذا يستمر فيلون في الخلط بين تعابير الفلسفة الأفلاطونية والفلسفة  
الرواقية وتعاليم التوراة ليقدّم لنا صورة بدائية فجّة لما سيكون عليه المذهب عند  
أفلوطين من بعده .

حقاً أن فلسفة فيلون ليست في مثل هذا الوضوح والصفاء ، وإنما هي  
مزيج غريب مضطرب من الآراء المبعثرة والأفكار المتناقضة والأقوال الغامضة  
يتخللها بين الحين والحين بريق خاطف من العاطفة الدينية المشوبة والتقوى  
الصادقة ، من غير أن يُعنى صاحبها بتحديد معاني ألفاظه أو تفسيرها . وكل ما  
ذكرنا فإنما يُستخلص استخلاصاً بعد معاناة النصوص والإصطبار عليها . لذلك  
فقد يكون في هذه الخلاصة بعض الجور بتحصيل النصوص ما لا تحتمل . إذ  
يستحيل تكوين مذهب منسجم متناسق من أقوال زئبقية لا ثبات لها ولا  
استقرار في معانيها ، عل ما فيها من جذب وحماة .

## ب - افلوطين ( ٢٠٥ م . - ٢٧٠ م )

حياته :

اشهر مجتدي الأفلاطونية وباعثها بعد فيلون عل بعد الشقة بينهما . وُلد في ليقوبوليس ( Lycopolis ) سنة ١٥٠ م أي إنه كان مواطناً مصرياً ذا اسم روماني وتربية يونانية ، وإن كان لا يجب أن يتحدث إطلاقاً عن وطنه ولا عن أبائه وأسرته ، كما يقول تلميذه فرموريوس . ولم يتم بدراسة الفلسفة إلا عند بلوغه الثامنة والعشرين من عمره ، وعندما قصد إلى الإسكندرية لتعلم لامونيوس الحِمال Ammonius Saccas ولا يكاد يُعرف شيء عن أمونيوس هذا سوى أنه وُلد من أبوين نصرانيين ثم صبا إلى الدين اليوناني القديم ، ولم يؤثر عنه أي كتاب . وقد أعجب به افلوطين ألما إعجاب وكان يشيد بفصله عليه وينسب آراءه هو إليه ، حتى لقد كان يُنكر لنفسه كل أصالة ويقول إنه في فلسفته إنما يشرح مذهب أستاذه أمونيوس الحِمال وإنما يطلق باسمه . وهذا يذكرنا بموقف أفلاطون من أستاذه سقراط .

وقد لازم أستاذه إحدى عشرة أو اثني عشرة سنة لا يعارقه فيها ثم بدا له فتركه عام ٢٤٢ م عندما حدثت له أزمة نفسية غادر الإسكندرية على أثرها وتبع الامبراطور غورديانوس ( Gordien ) إلى الشرق لمحاربة العرس ، إذ كان يأمل أن ينضم إلى الجيش الروماني ليتعلم من الشرقيين حكمتهم التي سمع الكثير عنها ويتلقاها من منابعها وأصولها لا من بطون الكتب . ويُذكر أن مؤسس

الماوية كان هو أيضاً في جيش سابور ملك الفرس . غير أن هزيمة عورديانوس أمام سابور فيها بين النهرين قضت على هذه الأحلام الشرقية في بحيرة أفلوطين ، هارتند إلى إسطاكية ومنها إلى روما واستقر بها . وهناك عكف على تعلم الفلسفة حتى وافته ميته . وكان مجلسه حافلاً بأهل العلم والفضل وكبار رجال الدولة ، كما كان الأمراطور حاليوسوس والأمراطورة سالونينا من مريديه ، حتى لقد قيل إن الأمراطور اعترم أن يقطع له إقليم كميانيا ليقوم عليه مدينة فاصلة سهاها ( مدينة أفلاطون ) Platonopolis تشبهاً بجمهورية أفلاطون وتيمناً بها . فقد انتشر مذهبه الفلسفي وأصبح طراز ذلك العصر ، واجتذبت دروسه كثيرين وجدوا فيها النقية والوطن وغاية المني . ففتحوا نفوسهم أمام ذلك الأستاذ الخبير بأسرار الحياة الباطنية القادر على شفاء النفوس الغرثى والأرواح المقلقة . فقد كان موجهاً شديد الرأي بصيراً بأعوار النفس بشفيها ويعيد السكينة إليها ، لا تخفى عليه مطالب الحياة ولا يفونه ما جُبلت عليه الخليفة من ضعف .

ولا يعرف العرب كثيراً عنه ولكنهم يعرفون مذهبه ويسمونه ( مذهب الإسكندرانيين ) أو ( المذهب الإسكندراني ) نسبة إلى مدينة الإسكندرية ، كما يسميه الشهرستاني ( الشيخ اليوناني ) .

وقد أعاد أفلوطين إلى الفلسفة سمعتها الطيبة بأن عاش معيشة القديسين وسط ترف روما وورثاتها وبين أرسطوقراطية الماحنة المتهتكة . فقد كان زاهداً متقشفاً لا يسبح لنفسه أكل اللحوم ولا ينعم بالنوم إلا بقدر ما تضطره إليه الحاجة ، ولا يأكل من الخبز إلا قليلاً ومن الطعام إلا ما يقيم الأود ، وكان لا يعنى بجسمه بل ، لقد كان يستحي أن يكون لروحه جسد ! على حد تعبير فرفوربوس . ومن طريف ما يروى عنه أيضاً أنه لم يسمح لفنان بتصويره لأن جسمه أقل أحزائه شأناً ولأن تصويره من شأنه أن يُثبت « ظلاً لظل » ، وفي ذلك إشارة إلى أن الفن يجب أن يعنى بالروح لا بالجسد .

ومرّت الأيام والسنون وأدركته الشيخوخة وجاءه مرض الموت سنة ٧٠ م ، فانهت حياة أستاذ من أعظم أساتذة العصر الإسكندري في القرن الثالث للميلاد

لقد كان تعليم أفلوطين شفوياً حتى صار شيخاً ، إذ لم يبدأ بتدوين آرائه إلا في سن الخمسين تقريباً ، عندما نضجت فلسفته . ومع ذلك فقد دوّن بها وهو كاره . ولم يراجع قط مسوداته الأولى لمرض في عينيه . ولم يكن يكتث للأسلوب والعارة بل كان أكبر همه محصوراً في الفكرة ، والفكرة وحدها معهد إلى تلميذه فرموريوس بجمع كتاباته وتنظيمها وتبويبها . فجمعها في ستة أقسام كل قسم منها تسعة فصول وذلك تبعاً بالعديدين ( ستة ) و ( تسعة ) على الطريقة الفيثاغورية . ولا تزال « التامسوعات » ( Enneades ) - وهو الاسم الذي أطلقه على هذه الأقسام الستة المتسعة - من أكثر المؤلفات اضطراباً في تاريخ الفلسفة ، رغم ما بذله فرموريوس من عناية في تصحيحها وتقريب عبارتها وتسهيل مأخذها .

## فلسفته :

إن فلسفة أفلوطين هي مزيج جميل لا يخلو من القوة والأصالة بين آراء افلاطون وأرسطو والرواقيين وفيلون وبين الأفكار الهندية والنسك الشرقي والديانات الشعبية المنتشرة آنذاك .

والطابع العام لفلسفته هو غلبة الناحية الذاتية فيها على الناحية الموضوعية ، فهي فلسفة تمتاز بعمق الشعور الصوفي والمثالية الأفلاطونية ووحدة الوجود الرواقية ، وكلها عناصر يقوي بعضها بعضاً ويشد بعضها بأزر بعض ، حتى لتخال وأنت تقرؤها كأنك أمام شخص لا خبر له بالعالم الموضوعي أو يكاد . فالمعرفة عنده وعند شيعته تبدأ من الذات وتنتهي إلى الله من غير أن تمر بالعالم المحسوس ؛ هذه المعرفة الذاتية الباطنية هي كل شيء عندهم . ولذلك يفسرون شعار سقراط « اعرف نفسك بنفسك » تفسيراً جديداً يطلون فيه من الإنسان أن يطوي على نفسه ويسد كل المنافذ التي يطل منها على العالم الخارجي . إنها منافذ السوء والغواية والزخرف الكاذب ، فلا يجوز أن صدقها ويستسلم لها ، فالإحساس درجة دنيا من درجات المعرفة لا يصح الركون إليه وحده ، ومهما يكن من أهميته فإنه لا يصل بنا إلى درجة اليقين . ترى ! كيف يتعلق الإنسان بالحس والحس مصدر التغير والكثرة ؟ كلا ، يجب على الإنسان



في سلوكه نحو الله أن يتخلص من هذا الحبس لكي ينتهي إلى الوحدة والسكينة

وكما أن الإحساس لا قيمة له عند أفلوطين وشيعته فكذلك المعرفة العقلية لا قيمة لها أيضاً . وإنما القيمة كل القيمة للتجربة الصوفية ، وللكشف والدوق والإشراق ، حيث يرتفع التعارض بين الذات والموضوع وحيث لم تكون ذات وموضوع ، وبالتالي حيث لا تكون المعرفة تحصيلاً وكسباً بل تكون اتحاداً بالمعروف وتحقيقاً سهوت . فالإنسان في هذه الحالة لا يشاهد الأول ( الله ) منفصلاً عن ذاته بل يشاهده متحداً بها غير متميز عنها ، وهذه المشاهدة لا تكون بطريق العقل ، وإنما تكون بالذوق والكشف والإشراق كما قلنا .

وهكذا فالعالم الذاتي قد استغرق على أفلوطين مشاعره كلها ، فأصبح العالم الموضوعي ، عالم الأشياء والحوادث ، هزلاً مجهولاً مبتدلاً لا قيمة له كالنواة تُنبذ على الأرض . فالوجود الحقيقي إنما هو وجود الذات في أعماق حالاتها وأشدّها استقطاباً ، وبالتالي عندما تستغرق في الأول وتوغل فيه .

ومعنى هذا أن الوجود الحقيقي هو وجود الأول ، وبه وجود العقل فالنفس ، ووجود الأول مقدم على وجود العقل ، وأما المادة فلا ذكر لها . إنها سلب للوجود أو ظل له ، أو قل هي الوجود وقد استنزفت منه كل عصارة فأصبح هشياً تذروه الرياح . إنها الحائلة التي تتخلف عن المضغ ، والنفل الذي يرست في قاع الإناء ، إنما عدم ؛ وهل بعد العدم وجود ؟

وفلسفة أفلوطين كثرة التشابك والتداخل بحيث إن الكلام على جانب منها يستدعي في الحال الكلام على الجوانب الأخرى . ومع ذلك لا بد لنا - لدراسة هذه الفلسفة - من تقسيمها إلى أقسام مختلفة يسهل بها فهمها والوقوف عليها .

وعلى ذلك يمكن تقسيم فلسفة أفلوطين خمسة أقسام :

أ - الأول .

ب - نظرية القيض .

ج - النفس الإنسانية .

د - الاتحاد .

هـ - العالم المحسوس .

## أ - الأول ( أو الواحد )

إن الوجود الحقيقي إنما هو وجود « الأول » أو « الواحد » أو الله بأسمى ما له من كمال الربوبية ، فكل شيء إنما صدر عن « الأول » وإلى « الأول » يعود أصل إنه « الأول » بإطلاق ، لأنه مبدأ كل وجود . إنه الواحد الأحد المطلق اللامتناهي الذي لا يوصف بأي وصف ، لتفاهة جميع الأوصاف وقلة شأنها وهوان أمرها ؛ فلا يقال مثلاً إنه جليل أو متصف بالجمال أو مشتمل على الجمال ، ولكنه فوق الجمال وعلته ، بمعنى أنه لا يدخل تحت صفة أعلى منه هي الجمال . فهو أعلى من كل شيء وعلته ، وكل شيء فإنه معلول له . وهكذا الحال في بقية الصفات ، فكلها دونه وهو فوقها جميعاً ومصدرها جميعاً وعلتها جميعاً . فكل صفة إيجابية نصفه بها أو ضمير متحيف نشير به إليه إنما هو تحديد له غير لائق به . وكل ما نستطيع أن نسميه به هو أنه واحد وأول . وكل ما عدا ذلك فلا نعرفه عنه إلا بطريق السلب . فالسلب هو أقوم سبيل لوصف الله .

ثم إن كل صفة فم شأنها أن تدخل فيه نوعاً من التعدد والكثرة يجب تزييمه عنه . فهو واحد من كل وجه : في الذهن والتصور ، وفي الواقع والحقيقة . فلا يقال مثلاً أنه عقل في ذاته ، لأن وصفه بالعقل يقتضي أن يتصور الإنسان معه معقولاً حتى ولو كان هذا المعقول هو ذاته . فها هنا انشطار في الذات وأثنائية هما نتيجة حتمية لوصفه بالعقل . فلئن كان وصفه بالعقل مانعاً للتعدد في الواقع والحقيقة فليس مانعاً له في الذهن والتصور ، وذلك لأن العقل من الأمور الإضافية ، أي التي يستتبع تصوّر أحد طرفيها تصوّر الطرف الآخر ، بمعنى أن العقل لا بد له من معقول بإزائه ، حتى ولو كان هذا المعقول هو ذاته . كذلك لا يقال أنه معقول لذاته ، لأن المعقول من الأمور الإضافية أيضاً إذ هو يفترض بإزائه عقلاً يعقله ، حتى ولو كان هذا العقل هو ذاته . ففي عملية التعقل انقسام بين العاقل من حيث هو عاقل والعاقل من حيث هو معقول ، والعاقل والمعقول ليسا شيئاً واحداً ، من الوجهة المطبقة على الأقل . وبعبارة أخرى إن العقل معناه التفرقة بين الذات العاقلة وبين موضوعها المعقول ، وهذه التفرقة تتنافى مع الوحدة المطلقة الواحدة للواحد

فأفلوطين حريص على وحدة « الأول » متمسك بها لا يعدل عنها ، حيث إنه لا يقبل أي نوع من التعدد ، لا في الواقع فقط ، بل حتى في الدهس والتصور أيضاً . وربما يبدو ناقصاً أقل من الإنسان لكونه غير عقل . ولكن لما كان عنوان الكمال في الأول عند أفلوطين يكمن في كونه واحداً من كل وجه وفي تنزهه عن كل ما يدخل التعدد والتكثر فيه ، ولما كان من شأن العقل أن يهتد وحدة الأول وينسفها من القواعد ، أقول لما كان ذلك كذلك فإن عدم انصاف الأول بالعقل أو عدم كونه عقلاً ليس منقصة في حقه وبالتالي ليس موجباً للقول إنه أقل من الإنسان . والخلاصة إن « الواحد » أو « الأول » ليس عقلاً وإنما هو فوق العقل وعلة له .

كذلك ليس هو إرادة ، ولا يصح وصفه بالإرادة ، إذ الإرادة تُخرج الواحد عن وحدته ، إن لم يكن في الواقع والحقيقة فعل الأقل في الدهن والتصور . وذلك لأن الإرادة لا بد فيها من مرید ومراد . فتصور الإنسان له مریداً يستتبع - في الدهن على الأقل - تصور أن يكون هناك مراد بإزائه . فالإرادة لا بد فيها من مرید ومراد . ثم إن الإرادة تدل على الإحتياج إلى الغير ، والإحتياج يتعارض مع الكمال المطلق الذي للأول ، بل تخرجه عن الأولية ، فلا يكون هو الأول ، بل إن المحتاج إليه سيكون حيث هو الأول . وكما أن عدم الإنصاف بالعقل ليس منقصة للأول ، كذلك عدم الإنصاف بالإرادة ليس منقصة له أيضاً .

وكذلك ليس هو الوجود ، لأن الوجود معينٌ محدود ، وإنما هو فوق الوجود . إنه مبدأ الوجود وعلة له . فلو كان وجوداً لكان له مبدأ أعلى منه بالضرورة يستفيد منه الوجود ، أو على الأقل إن إطلاق صفة الوجود عليه من شأنه أن يجعل هذه الصفة متقدمة عليه ، مما يتناقض مع كونه « الأول » فالوحد محددر منه تابع له ، وهذا أيضاً ليس منقصة في حقه وإنما هو عنوان كماله .

وأخيراً لا يوصف « الأول » بأنه جوهر أو غرض ، لأن وصفه بأحدهما يستتبع وصفه بالآخر ولو في التصور الذهني على الأقل . فتصور الدهن له بأنه جوهر ينطزم بالضرورة تصور غرض في مقابته ؛ وكذلك تصور الدهن له بأنه

عَرَّض يستلزم بالضرورة تصوّر جوهر في مقابله؛ وكل ذلك من شأنه أن يدخل فيه نوعاً من التعدد والكثرة ، والقرض أنه واحد من كل وجه ، أي في الدهس والنصور ، والمطلق والحقيقة .

وبتاحة هذا كله أن « الأول » هو الكائن الذي لا صفة له من صفات الحوادث . فهو لا يمكن معته ولا يمكن إدراكه ولا تحيط به الأفهام والعقول فهو العي بذاته ، المكتفي بذاته ، القائم بذاته ، البسيط المطلق الذي لا أول إلا وهو سابق عليه ، ولا واحد إلا وقد استفاد وحدته منه .

### ب - الفيض

فإذا كان « الأول » هو مبدأ الوجود وعلة له فكيف صدرت الأشياء عنه ؟ لقد كان ذلك بطريق الفيض (ويقال له أيضاً الصلور والإنشاق) .

فالواحد البسيط من كل وجه والمبدأ الأول الذي لا انقسام فيه ولا تركيب وليست فيه كثرة بأي اعتبار ، هو في آن واحد لا شيء وكل شيء !

هو لا شيء ، لأنه فوق كل شيء ولا يجوز إطلاق كلمة ( شيء ) عليه ، ولأنه ليس من الممكن أن يُمَيَّز فيه شيء عن شيء ولا أن يُنَبِّه فيه وجود معين .

وهو كل شيء ، لأنه مبدأ جميع الأشياء ومنه ينشق كل شيء . فهو الأشياء جميعاً لأنه بموجبها بالقوة - إذا صحَّ التعبير - دون أن يكون واحداً منها .

يقول أفلوطين في نص عربي هو عبارة عن ترجمة موسّعة لبعض فصول « التساعات » :

« كل ما كان بعد الأول فهو من الأول اضطراراً ، إلا أنه إما أن يكون منه سواء بلا توسط ، وإما أن يكون منه بتوسط أشياء أخرى ، هي بينه وبين الأول ؛ فيكون إذن للأشياء نظام وشرح . ذلك أن منها ما هو ثاني بعد الأول ومنها ثالث ؛ أما الثاني فيُضاف إلى الأول ، وأما الثالث فيُضاف إلى الثاني . ويسمى أن يكون قبل الأشياء كلها شيء مبسوط ( أي بسيط ) ، وأن يكون عبر الأشياء التي بعده ، وأن يكون مكثفاً غنياً بنفسه وأن لا يكون مختلطاً بالأشياء ، وأن يكون حاضراً للأشياء بنوع ما ، وأن يكون واحداً ، وأن لا يكون شيئاً ما ، ثم يكون بعد ذلك واحداً ، فإن الشيء إذا كان واحداً عل

هذا النوع كان الواحد فيه كذباً وليس واحداً حقاً ، وأن لا يكون له صفة ، ولا ياله علم البتة ، وأن يكون فوق كل جوهر حي وعقلي . وذلك أنه إن لم يكن الأول مبسوطاً واحداً حقاً خارجاً عن كل صفة وعن كل تركيب لم يكن أول الـثة ، التساعات ، التساع الرابع ، نقلاً عن الدكتور عبد الرحمن بدوي ، خريف الفكر اليوناني ، صفحة ١٧٤ - ١٧٥ ) .

في هذا النص يبين لنا أفلوطين أن كل ما في الوجود فإمما يرتد إلى « الأول » ضرورة . فلا شيء غير « الأول » . « فالأول » هو مصدر الكائنات جميعاً ومفبدها ومعضها . والأشياء إنما صدرت عنه في نظام تنازلي متدرج .

وفكرة الصدور هذه هي فكرة غنوصية شرقية كانت واسعة الإنتشار في عصر أفلوطين نرجح تأثيره بها . لكن هناك فرقاً بين صدور أفلوطين وصدور الغنوصيين . فالغنوصيون لم يبينوا كيفية هذا الصدور ، بل لقد عمدوا - كمعادتهم - إلى الرمزية الأسطورية وإلى التهاويل والتصورات الغامضة . إذ هم يشبهون الصدور بعملية الولادة ويتحدثون عنه بتعابير مأخوذة من لغة الولادة ( انظر بدوي ، المصدر السابق ، ص ١٦٤ - ١٦٨ ) . وبهذا تفوق عليهم أفلوطين . فقد استطاع أن يبين لنا بدقة وإحكام كيفية صدور الموجودات عن « الأول » ونشوء الكثرة عن الوحدة وتسلسل الموجودات بعضها من بعض ، وأن يرتب ذلك كله في نظام منطقي معقول كأنه نسيج واحد يحكم الأجزاء .

« فالأول » كامل لا يفتقر إلى شيء ولا يميزه شيء ، وكما له من الشمول والسعة بحيث لا يمكن إلا أن يكون فياضاً . وهكذا فمن مبعث السنا الأسنى للكائن الأزلي انطلق الفيض . وفيضه يحدث شيئاً غيره . وهذا الفيض يجري فيه بالطبع لا بالإرادة والإختيار ، إذ لا يصح اتصافه بالإرادة لما مر معنا من أنها تخرجه عن وحدته وتدخل فيه الأثنينية . فالطبع أو الضرورة - لا الإرادة والإختيار - هي التي تحمل إذن على صدور غير الكامل عن الكامل أو صدور الوجود عن « الأول » دون تكثر فيه . وهذا الصدور غير الإرادي ناتج عن الوفرة المتحققة في « الأول » . وهو إنما يحدث لا في زمن ، إذ هو أزلي أبدي سرمدي لا تنطبق عليه مقولة الزمان ، فالزمان من شأن المحسوسات فقط لا من شأن عالم العقول .

وهذا الفيض عن « الأول » لا يعني خروج « الأول » عن ذاته وفيصانه بما

فيه في الخارج أو على الخارج ، كلا ، فهذا من شأن الفيض المحسوس أما الفيض في عالم العقول فيظل فيه « الأول » على حاله دون أن ينقص منه شيء . « فالأول » هنا لا ينتقل منه شيء ليحل في شيء آخر ، وإلا لحدث تغير في ذاته ، فهو لا يبدل شيئا من جوهره وإنما يبدل آثاره . وبذلك الأثر غير بدل الجوهر . وهذا معروف في عالم العقول ، حيث يحدث المعقول أثره من غير أن يترتب على ذلك أي نقصان في ذاته . فالعلم ينتقل من إنسان إلى آخر من غير أن ينقص منه شيء ، وإنما يظل العلم عنده كما كان إن لم يحصل المزيد منه . هنا إذن حالة تأثر واستجابة من قبل الشيء في الخارج شبيهة بحالة العشق عند أرسطو ، وهي الحالة التي يفسر بها المعلم الأول ما نرى من نظام في سير العالم ونماجه إلى غلته الغائية فيتحرك وتنظم أموره من غير أن تتحرك علته ومن غير أن تنتقل أي حركة من المحرك الأول إلى السبب وعالم الأشياء . فالسبب إنما تستجيب للمحرك الأول وتتأثر به من غير أن يتحرك هو ومن غير أن يتغير . وهكذا الحال في فيض الوجود عن « الأول » من غير أن يحدث فيه أي تغير ومن غير أن يصيبه نقصان .

والأصل في الفيض هنا إنما هو كمال « الأول » لا التسلسل السببي أو الضرورة المنطقية كما كان الحال عند أرسطو . بمعنى أن الحركة لا تنتقل من المحرك إلى المتحرك على سبيل الضرورة ، وإنما المتحرك هو الذي يستجيب للمحرك ويتأثر به فينتج الوجود بحكم الكمال الذي في « الأول » وتصدر الأشياء عن هذا الكمال .

ولما لم يكن في الأمر ضرورة منطقية ، وإذا كان يصعب التعبير عن ذلك بلغة العقل ، فقد عمد أفلاطون إلى لغة القلب يستعير منها الأمثال والرموز والنشبهات ، لتقريب هذه المعاني إلى الأذهان ، وما أكثر ما اسعفت أفلاطون هذه اللغة ، وما أكثر ما وجد فيها هو وشيعته من فلاسفة الدوق والوحدان صالتهن المنشودة . بل وما أكثر ما أعلنوا . . . ويا للمفارقة ! - مثلها أيضا وصيق طاقها : فالفيض يحدث كما يصدر النور عن الشمس من غير أن يتغير جوهر الشمس ، فالوجود بالقياس إلى « الأول » هو بمثابة شعاع الشمس من الشمس ذلك بأن جميع الكائنات - ما دامت موجودة - تحدث حولها ومن جوهرها حقيقة تنزع إلى الخارج ، وهذه الحقيقة هي صورة للأشياء التي انبثقت عنها . وهناك

مثلاً آخر يقرب به أفلوطين عملية الفيض يتأثر فيه بلا شك بالغنوصيين الشرقيين . فعندما يبلغ كائن ما كماله نرى أنه يلد ، فهو لا يطبق في ذاته أن يبقى في ذاته بل بدع كائناً آخر . فالتل تسخن ، والثلج يبرد . فكيف يمكن للكائن الكامل - وهو الخير المطلق - أن يجس خيره في ذاته ؟ فليس ذلك من أخلاق الكريم في شيء !

وهكذا فكل موجود إما يستفيد وجوده من « الأول » ويقوم به ويعتمد عليه من غير أن ينقص من « الأول » شيء ، وإما هو ينحذب إلى كماله فيتأثر به ويستجيب له .

وأول شيء انبثق عن ( الأول ) هو ( العقل ) ويقال له الأcnوم الثاني . وهذا ( العقل ) دون الأول ، وأقل منه كمالاً ، والوحدة من كل وجه التي كانت ( للآل ) تدب فيها الأثنائية ، والأثنائية أدنى مرتبة من الوحدة في منطق القدماء . والسبب في ولوج الأثنائية فيه أن مقتضى كونه عقلاً يستلزم معقولاً ، أي موضوعاً للعقل ، وهذا بعينه ما جعلنا ننفي عن ( الأول ) أن يكون عقلاً أو يتصف بالعقل . فهنا إذن أثنائية في التصور حدثت بعد وحدة مطلقة . وهذه الأثنائية هي - أو هذا العقل هو ( والمعنى واحد ) - الأصل في الوجود دوماً فيه من تعدد وتكثر أو قل - والمعنى واحد أيضاً - أن الوجود والعقل عند أفلوطين شيء واحد . فهو إذ كان بعقل ( الأول ) ويتأمله كان عقلاً ، وإذ كان يتقوّم به ويستفيد منه الوجود كان وجوداً . وهكذا يكون الأcnوم الثاني عقلاً ووجوداً في آن واحد . فما هنا أثنائية واضحة تسربت إلى أصل الوجود هي مبدأ التكثر والتعدد في العالم ، فما الأثنائية إلا تكثر وتعدد في أول درجاتها .

ويضع أفلوطين هذا « العقل » في منزلة صانع العالم ( demiurge ) الذي قال به أفلاطون ، ويجعله أيضاً متصصناً لمثل أفلاطون عدا مثال الخير الذي هو « الأول » . فهو حين يفكر يُنتج معقولات ، وهذه المعقولات هي المثل الأفلاطونية ، بل إن هذه المثل جزء منه وليست مجرد أشياء مخترعة فيه ومع ذلك فهناك بعض الاختلاف بين كل من مثل أفلاطون وأفلوطين فيما وجد مثل أفلاطون إستاتيكية ساكنة ، إذا بمثل أفلوطين دينامية فاعلة . هناك فرق آخر بينهما أيضاً ، وهو أن مثل أفلاطون محدودة ، توجد للأجناس والأنواع فقط ولا توجد للأفراد ، وهي لذلك لا تزيد ولا تنقص وبالتالي فهي متناهية ، أما

مثل أفلاطون فهي توجد للأفراد ويزيد عددها أو ينقص بحسب العصر ، ومن هنا فهي لا متناهية : وإذن فإن ( العقل ) لا يتصف بالاثنية فقط ، وإنما هو يموج - كما يرى - بكثرة لا نهاية لها . وأخيراً هناك تباين كبير بين المثل والمحسوسات عند أفلاطون ، وأما أفلاطون فينكر ذلك ، إذ لا تباين عنده بين ( العقل ) والوجود ، وبالتالي لا فرق عنده بين المثل والمحسوسات المتعلقة بها ، بل هناك شبه بينهما ، والاختلاف إنما هو اختلاف في الرتبة والدرجة لا في النوع والحقيقة .

والأقنوم الثاني أو ( العقل ) الذي هو فيض الأقنوم الأول أو ( الواحد ) وصورة له وانعكاس لنوره ، يجتهد قدر إمكانه أن يظل بالقرب من مصدره الذي استفاد منه الوجود ، ولذلك فإنه فور صدوره عنه يلتفت إليه ليتأمله ، ومن هذا الالتفات أو التأمل يتولد الأقنوم التالي ولادة أبدية لا في زمان . فالتأمل بالنسبة إليه وإلى سائر الكائنات العقلية في العالم الأعلى هو في وقت واحد عمل عقلي مجرد وضرب من النشاط الخلاق المحسوس . وهكذا يفيض عن العقل جوهر أو كينونة هي الأقنوم الثالث أو النفس الكلية ، هي أيضاً صورة للأقنوم الثاني وانعكاس لنوره ، وهي آخر الموجودات في عالم العقول وخاتمة المطاف . وهي كالعقل تنتمي إلى العالم الإلهي إلا أنها دونه درجة ، كما أن ( العقل ) دون ( الأول ) درجة . فهي تقف على تخوم العالم المعقول قريبة من العالم المحسوس . والكثرة التي دبت إلى الأقنوم الثاني وهو أشرف منها لا بد أن تزيد في الأقنوم الثالث بطريق الأولى . فكلما قلت الوسائط بين الأقنوم الأول والأقنوم الأخرى التي تليه ، أي كلما اقترب اقنوم ما من الأقنوم الأول ، كانت درجته في الوجود والكيان أعظم وأكبر . والعكس صحيح أيضاً . فكلما اتسعت الشقة بينهما كانت درجته في الوجود أخس وأدنى . وبالتالي كلما بعدت المسافة عن ( الأول ) ازدادت الكثرة والتعقد حتى ينتهي الأمر إلى العالم المحسوس الذي هو عنوان الكثرة وسبب الاختلاف .

وإذا كان ( العقل ) - على قرنه من ( الأول ) - يموج بالحركة والدينامية والتعبير ، لما فيه من مثل تتصل بالفعل وقوة الإحداث ، فأولى بالنفس الكلية أن تموج بهذه الأشياء . ومن هنا قدرتها الحارقة على إنتاج العالم المحسوس حالما تتوخه للعقل الذي صدرت عنه وتلتصت إليه لتأمله وتجعله موضوعاً لتعقلها .



فهو علة وجودها كما أن ( الأول ) علة وجود ( العقل ) .

ومن النفس الكلية فاضت فيوضات كثيرة - لا فيض واحد فقط - هي نفوس الكواكب ونفوس البشر وسائر الموجودات في العالم المحسوس ، وقد صدرت عن النفس الكلية بنفس الضرورة التي صدرت بمقتضاها النفس الكلية عن ( العقل ) . أما صلة النفوس الجزئية بالنفس الكلية فهي أشبه صلة المعاني المتعددة بالعقل الذي يتضمنها . فهي موجودة فيها وجود العلوم المختلفة في داخل مفهوم العلم ، وجود الأفكار المتباعدة في باطن المذهب ، أي هناك شبه وحدة بين النفوس الجزئية والنفس الكلية وإن كان من الممكن التمييز فيها بين أشياء متعددة .

وبعبارة أخرى ، إن النفس يجب أن نفرق فيها بين جانبيين : جانب كلي تطل منه على العالم المحسوس في مجموعة لتدبير أموره وتصريف أحواله العامة ، وجانب جزئي تطل منه على شؤون كل فرد على حدة ، وبهذه المثابة ينطوي الجانب الجزئي على عدة نفوس تتصل كل نفس منها بفرد معين في العالم المحسوس . وهكذا تكون النفس الكلية في أحد جانبيها مصدراً للعالم المحسوس في مجموعه وکليانه ، كما تكون في جانبها الآخر مصدراً لأفراد البشر فرداً فرداً . وبذلك فإننا نشارك عالم العقل في طبيعته وشرف مقامه من جهة ، ومن جهة أخرى نشارك عالم الأبدان في خسته وداءاته . وبذلك تتحقق الصلة بين العالم الأعلى والعالم الأسفل ويتوثق الرباط الذي يشدهما أحدهما إلى الآخر .

### ج - النفس الإنسانية

والنفس بطبيعتها نقية طاهرة ، لكن إتصالها بالبدن أفقدها طهرها ونقاوتها ، لذلك فهي تسمى دائماً للحلاص منه ، إنه لها بمثابة السجى واللحد كما إن العالم المادي هو لها بمثابة الكهف والمغارة . لقد كانت تعيش من قبل حياة أبدية كاملة ثم هبطت من عالمها المعقول الشريف إلى عالمنا المادي الخسيس لحرمة اقترعها ، ولا تعود إلى عالمها إلا بعد التكفير عن خطاياها

والنفس ليست ذات طبيعة جسمية كما يقول الماديون ، وإنما هي ذات طبيعة روحية خالصة تختلف كل الاختلاف عن طبيعة البدن . كيف لا وهي تنتمي إلى عالم المعقول ، وهو عالم أبدي شريف لا يدخل في مقولة الرمان ولا

يقبل التعبير والفساد . وكذلك النفس الإنسانية : فهي جوهر شريف معقول قائم بذاته غير محتاج إلى بدن يحل فيه أو يتوقف عليه وجوده ، إذ كيف يحتاج المعقول إلى المحسوس ويتوقف عليه ، ولئن كانت النفس تحل في البدن فإما حلولها أمر عارض على طبيعتها ولا يدخل في جوهر وجودها ، فضلاً عن أنها تحل فيه إلى أجل مسمى ثم تغادره إلى عالمها السامي حيث الخلود وحيث لقاء الدائم . لقد كانت موجودة قبل البدن وستظل موجودة بعده بحكم طبيعتها المعقولة وماهيتها الروحية الشريفة . وهكذا فالنفس خالدة ، ما دامت نفثة إلهية وقبساً من العالم المعقول .

ومع أن مسألة خلود النفس لا تحتاج إلى دليل في نظر أفلوطين ، فمن الناس من لا يزال يطلب البرهان عليها . وفي محاوره « فيدون » لأفلاطون الكفاية وفصل الخطاب ، لذلك يعتقد أفلوطين في التساع الرابع من تساعاته فضلاً خاصاً للبرهان على خلود النفس يعيد فيه أدلة أفلاطون بحذافيرها تقريباً ( انظر التساع الرابع ١٧٩ - ٢١٠ ) من ترجمة أميل برجييه ( بالفرنسية ) .

وكما قال أفلاطون بالتناسخ فكذلك يقول به أفلوطين . فهو يتابعه فيما يعرض للنفس بعد فراقها للبدن من تناسخات مختلفة . فالنفوس الأئمة تهوي في أجسام نباتات وحيوانات ، بينما النفوس الطاهرة الزكية تقوم في الكواكب أو تعود إلى أصلها في النفس الكلية تبعاً لمتزلتها في هذه الحياة الدنيا وحسب ما كان لها من فضل وكرامة .

ولكن ليس هذا هو متهم ما نصبو إليه النفس الإنسانية . فهي ترنو إلى الانخراط والمشاركة والرؤى الغامضة الواضحة والإستغراق في « الواحد » الأحد والائتقاد به والفناء فيه . هذا هو مطلبها الأسمى ومقصدها الأسنى !

## هـ - الإيتحاد

ولا يصل الإنسان إلى هذه الغاية إلا بشق النفس ؛ فالبدد لا يترك له حرية العمل والتصرف ، بل يوسوس به ويضغط عليه بمطالبه وشهواته

أحل إن البدن سجن للنفس . فهو أصل شقائها على هذه الأرض وأصل مقاضتها وشروطها ولذلك فلن يقر لها قرار حتى تتخلص منه وتعود إلى مصدرها الأول ولكن لن تصل إلى هذه الغاية جملة واحدة ، فلا بد لها أولاً من أن

تحرر من قيود الجسم والحس بالمجاهدة والتصفية والدأب على حياة الوجدان والروح ولا يزال صاحبها يتلرجج في مقامات السلوك حتى يبلغ فيها مبلغاً كبيراً يعيب فيه عن نفسه ويتخلع عن شعوره بذاته ويصاب بما يشه الصعق والمحق ، يفقد تعينه وتخصه ، وتسقط عنه جميع الأغيار ، ويفنى الكل في الكل وتنطمس معالم الأشياء ويتمحي صورها وحدودها . لقد امتلأ السالك بحضور الله فيه ، لقد صار وإنه شيئاً واحداً ، لقد اتحد به وشاركه في هويته . هذا هو حال الإغتماد يرد بعد مقامات السلوك ، كالحظفة ترد ثم تزول ، أو كالبروق تومض ثم تمحى . وهي حالات نادرة لا يعرفها إلا ذوقها وهم من النذرة بمكان ، كما أن هذه الحالة نفسها نادرة عندهم . لقد كانت حلم أفلوطين وأمنيته العذبة ، ولكنها لم تتحقق له سوى أربع مرات ، كما كانت أمنية تلميذه فرغوريوس الذي لم تحدث له سوى مرة واحدة . وفوق ذلك فإن هؤلاء الذين يصلون إليها لا يستطيعون التحدث عنها . فهي حال يضيئ عنها نطاق النطق ولا تشرحها العبارة ، ولا يكشف المقال فيها غير الخيال ، ومن أحب أن يتعرفها فليتلرجج في مقامات السلوك إلى أن يصبر من أهل المشاهدة دون المشاهدة ، ومن الواصلين إلى العين دون السامعين بالأثر ، على حد تعبير المتصوفة الإسلاميين .

## و- العالم المحسوس

ولكن أكثر الناس لا يعلمون . فقد ران على قلوبهم حب الظل دون الحقيقة ، وتعلقوا بالأثر دون العين . يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا ، وهم عن عالم العقل هم عميون . وكل هذا من بقايا ظلمة الأجسام وطفيان عالم المادة ، وهو عالم حال من العقل ، خال من الصورة ، خال من الخير والبور ، فهو أسُّ الفساد وأصل الشر وعلة الظلام . إنه سلب محض ، ولا تعين صرف ، وإمكانية مطلقة ، كيف لا والمادة تحته من الحقيقة فيه ؟ إنه نتيجة الإصعاف المستمر للقوة الأصلية التي انطلقت من ( الأول ) ، وإشراف لفيضها المتدفق ، فظلت تتردى وتردى حتى أضناها البعاد واستعدت آخر صباه فيها . فليت شعري ! كيف لا يكون طلاب هذه القوة المهوكة ظلماتين أجشاء ، وكيف لا يقتلون على حطام زائل وعرض من الدنيا قليل ؟

أجل ، إن العالم المشاهد ليست له حقيقة ذاتية وليس له كمال ذاتي ، وما فيه من حقيقة أو كمال فإنما هو انعكاس لعالم المجردات وتشتت لأصواته

ومعنى ذلك أن العالم ليس شراً كله بل فيه أطيايف من الخير . فلتشدد أفلوطين  
 بالعالم المحسوس إلا أنه لا يجرده من كل حقيقة ، وإن كان في هذا ما يؤد  
 شاقصه . ولعل ما حله على هذا التناقض عداؤه للتصارية ومعارضته لآباء  
 الكيسة الأولين الذين كان دأهم التنديد بالعالم المادي والمادة بأنه شر وخطيئة  
 ولعنة لحقت آدم وذريته ، فيجب الخلاص منه بأي ثمن والعمل ليوم الديونة  
 العظيم فكيف يخلو العالم من معدن الخير وهو أثر الله ووليد العناية الإلهية ؟  
 حسب ذلك كيلا ينفص عنه . فهو ليس نقصاً كله ، وإنما هو كامل بقدر  
 الإمكان . نعم انه ظل ، ولكنه ظل للحقيقة ، ومهما تعدت الشفة بين الظل  
 والحقيقة فإنه لا يعدم لحاظ هذه الحقيقة ولا تفوته عابتها . ولكنها ليست عناية  
 بالأفراد بل بالكل الذي هو فوق الأفراد عند أفلوطين ، وهي عناية لا معنى لها إلا  
 أن الكون بناء حي متض مترابط الأجزاء وكل عضوي متناسك بحكم التركيب ،  
 كل شيء فيه مرتب لغاية ، موضوع لغرض . وهكذا تنقلب فلسفة أفلوطين إلى  
 نظرة متفائلة تؤكد الإنسجام ونظام الخير في الأشياء ، فتحجب القلوب وتنش  
 النفوس وتغذيها بالأمل وحسن التقى . فإذا لم يكن العالم خيراً كله فلا نس أنه  
 أيضاً ليس شراً كله . فلنعم العالم ! ( انظر د . غسان حالد : أفلوطين صفحة  
 ٢١٢ وما بعدها ) .

والخلاصة هناك في فلسفة أفلوطين طرفان للوحد : طرف أعلى وطرف  
 أسفل ، أو قمة وحضيض ، بينهما سلسلة من الأوساط تسد الثغرات وتلأ  
 الفجوات . فالمادة التي هي أصل النقص في هذا العالم هي الطرف الأدنى  
 والآخر في سلسلة تدرج الموجودات ، بينما ( الأول ) هو الطرف الأعلى . ولا  
 يزال الشعاع الساقط من ( الأول ) بواسطة ( العقل ) إلى ( النفس ) ومنها إلى  
 هذا العالم ، يتضاءل ويتضاءل - فتكون كل مرتبة أدنى من التي سبقها وأعل  
 من التي تلتها في الحقيقة والكمال والخيرية . حتى يجبو أو يكاد . وهذا التساؤل  
 يتحول للوحد إلى عدم أو يصدر العدم عن الوجود ، ويتلاشى النور في الظلام  
 أو يصدر الظلام عن النور ، ويتبدد الخير في الشر أو يصدر الشر عن الخير

وهكذا نجد في فلسفة أفلوطين تدرجاً تنازلياً وتصاعدياً من العلة إلى المعلول  
 ومن المعلول إلى العلة ، من الكامل إلى الناقص ومن الناقص إلى الكامل ، من  
 الخير إلى الشر ومن الشر إلى الخير ، من الوجود إلى العدم ومن العدم إلى

الوجود فكل حلقة في هذه السلسلة المتصلة من لدن (الأول) إلى المادة ومن المادة إلى (الأول) تحمل نصيباً من الخير والكمال والنور إلى جانب نصيب آخر من الشر والنقص والظلام ، ويختلف نصيبها من هذا أو ذاك باختلاف قربها أو بعدها عن (الأول) الذي هو خير كله وكمال كله ونور كله ١

كذلك تمثل فلسفة أفلوطين طريقين : طريقاً ميتافيزيقياً هائطاً يصف فيه أفلوطين سير الوجود من (الأول) إلى (العقل) ومن (العقل) إلى (النفس) إلى الأجسام المحسوسة ، يقابله طريق صوفي صاعد يصف فيه أفلوطين عودة النفس إلى مصدرها الأول وإنجذابها إليه واتحادها به . فالطريق الأول يسير من الوحدة إلى الكثرة ، والطريق الثاني يعود من الكثرة إلى الوحدة .

وفي هذه الصورة الجميلة تتحطم الوحدة المطلقة - إذا صح التعبير - وتتناثر أشلاء هنا وهناك ، فيتداخل الكل في الكل ويكون الكل مثلاً في الجزء والجزء مثلاً في الكل . وعلى هذا النحو يمكن لكل جزء أن يطوي في جبهته على جميع خصائص الكل ويكون سمة له ودليلاً عليه . وهذه الفلسفة إنما تشف عن نصيب كبير من مذهب وحدة الوجود ، حيث يكون الله منشأً في الأشياء مختلفاً بها غير متميز عنها . ( فالأول ) يحوي كل شيء لأن الأدنى حاضر في الأعلى : فالجسم في ( النفس ) ، ( النفس ) في ( العقل ) ، و ( العقل ) في ( الأول ) و ( الواحد ) في كل مكان ، موجود في كل شيء بحسب استعداد كل شيء لتقبله .

هذا هو أفلوطين شيخ الإسكندرانيين . شخصية تعمق بالروحانية وتنضوع بالمثل والقيم العظيمة . فهذا الوثني هو في الحقيقة مسلم بلا نبي الإسلام ومسيحي بلا المسيح . إنه مسلم بالفطرة والجوارح والروح ، وهو مسيحي بالمشعر والمنهج والنسك والسيرة الطيبة ، لذلك أقبل عليه المسلمون والمسيحيون على السواء ينهلون من موارده . وما أكثر صحائف القاراء التي ترده بشوة هذا الحكيم الإشرافي وتأنس بسيرة هذا الأخلاقي الجليل . وعن طريق فيلون وأفلوطين تعلق استاذة أفلاطون في ضمير الفكر الإسلامي وتعمق في أعواره . وهم جميعاً أخذت الهوة القائمة بين العقل والنقل تصيق شيت شيت فقد رضي العقل أن يسير في ركاب النقل ، كما رضي النقل أن يسير في ركاب العقل ، قرابة ألف عام أو تزيد !

## الفهرس

تقديم ..... ٥

### مقدمات ومُعَدات

اليونان والمناطق التفكير عند الشرقيين ..... ١٦  
أطوار الفلسفة اليونانية ..... ٣٩

### الباب الأول : الفلسفة اليونانية قبل سقراط

الفصل الأول : المدرسة الإيونية ..... ٤٣  
الفصل الثاني : المدرسة الفيثاغورية ..... ٦١  
الفصل الثالث : المدرسة الإيلية ..... ٧٥  
الفصل الرابع : هيراقليطس ..... ٩٩  
الفصل الخامس : أمبدوقليس ..... ١٠٩  
الفصل السادس : المدرسة الذرية ..... ١١٧  
الفصل السابع : أنكساغوراس ..... ١٢٩  
الفصل الثامن : الحركة الأُسطلية ..... ١٤٥  
خاتمة ، نظرة عامة ..... ١٨٠

### الباب الثاني : الفلسفة اليونانية منذ سقراط

المصل الأول : سقراط ..... ١٨٧

٢٢٦	الفصل الثاني : أفلاطون
٢٥٧	الفصل الثالث : أرسطو
٣١٥	الفصل الرابع : الأفلاطونية المُنحدثة

## المصادر والمراجع

- لأشعري : مقالات الإسلاميين ، تحقيق محمد عبي الدين عبد الحميد ،  
جزء أن ، مكتبة النهضة العربية ، الطبعة الأولى ، القاهرة ،  
١٣٦٩ هـ / ١٩٥٥ م
- ابن راحة : رسالة الإنصال ، لأبي بكر الصائغ ، ضمن ( تلخيص كتاب  
النفس لأبي الوليد بر رشد ) . را . الأهراب .
- ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، حسة أحرار ، المكتبة  
النحارية ، القاهرة ، ١٣١٧ هـ / ١٣٢١ م .
- ابن حلدون . المقدمة ، مهد لها . وشر المصنوع الناقصة في طعتها ،  
وحققها ، وضبط كلماتها وشرحها ، وعلق عليها ، وعمل فهرسها :  
علي عبد الواحد وافي . أربعة أجزاء ، الطبعة الأولى ، لجنة البيان  
العربي ، القاهرة ، ١٩٥٧ - ١٩٦٢ .
- ابن رشد . غايات التهافت ، تحقيق سليمان ديا ، جزء أن ، القاهرة ،  
١٩٦٤ - ١٩٦٥ .
- = = كتاب فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشرعة من  
الإنصال ، تقديم وتعليق أليير نصري مادر ، الطبعة الثانية ، بيروت ،  
١٩٦٨ .
- = = . الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، تحقيق محمود قاسم ،  
القاهرة ، ١٩٥٥ .
- ابن سينا . الإشارات والتهيهات ، تحقيق سليمان دنيا ، ثلاثة مجلدات ،



- = = : رسالة في إثبات النبوات ، ( صمى كتاب قراءات في الفلسفة ) ، را : أنوريان .
- = = : رسالة في العشق ، ، را : أنوريان .
- = = : كتاب السياسة ، ( ضمن مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير فلاسفة العرب ) ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩١١
- = = : كتاب الشفاء ، تحقيق إبراهيم مذكور ، القاهرة ، ١٩٦٠
- = = : كتاب النفس ، تحقيق محمد صغير حسن المعصومي ، المجمع العلمي ، دمشق ، ١٩٦٠ .
- = = : القانون في الطب ، طبعة روما ، ١٥٩٣
- = ابن طميل : حي بن يقظان ، قدم له بدراسة وتحليل جميل صليبا وكامل عباد ، الطبعة الخامسة ، مطبعة جامعة دمشق ، دمشق ، ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٢ م .
- = أنو ريده ( محمد عبد افندي ) . الكندي وفلسفته ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٣٦٩ هـ / ١٩٥٠ م .
- = أرسطوطاليس : الأخلاق ، ترجمة إسحق بن حنين ، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي . طبعة أولى ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٧٩ .
- = أفلاطون : آخر أيام سقراط ، نقله إلى العربية أحمد الشيلام ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، بلا تاريخ .
- = = : جمهورية أفلاطون ، نقلها إلى العربية حنا خبار ، دار الكتاب العربي ، بلا تاريخ .
- = = : محاورات أفلاطون ، أو طيفرون ، الدفاع ، أفريطون . فيدون ، نقلها إلى العربية ، زكي نجيب محمود . نخبة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٣٧ .
- = - أمور ( هلا رشيد ) : النبوة وجهاً لوجه أمام العقل ، رسالة ماجستير ، قدمت للجامعة اللبنانية ( كلية الآداب ) ، لا تزال مطبوعة على الآلة الكاتبة ، وكانت عمدي في كل ما يتصل بالنبوة عند المسلمين

- بدوي ( عبد الرحمن ) : أرسطو ، خلاصة الفكر الأوروبي ، سلسلة اليبايغ ،  
الطبعة الثانية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٤
- بدوي ( عبد الرحمن ) : أفلاطون ، خلاصة الفكر الأوروبي ، سلسلة  
اليبايغ ، الطبعة الثانية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٤
- بدوي ( عبد الرحمن ) : خريف الفكر اليوناني ، خلاصة الفكر الأوروبي ،  
سلسلة اليبايغ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٣
- بدوي ( عبد الرحمن ) : ربيع الفكر اليوناني ، خلاصة الفكر الأوروبي ،  
سلسلة اليبايغ ، الطبعة الثالثة ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ،  
١٩٥٨ .
- بدوي ( عبد الرحمن ) : من تاريخ الإلحاد في الإسلام ، دراسات إسلامية ،  
مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٥
- حمدة ( محمد لطفي ) : تاريخ فلاسفة الإسلام ، ملزم الطبع نجيب منري ،  
القاهرة ، ١٣٤٥ هـ / ١٩٢٧ م .
- الجبدي ( محمد سليم ) : الجامع في أخبار أبي العلاء المعري وأثاره ، الجزء  
الأول ، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق ، ١٣٨٢ هـ /  
١٩٦٢ م .
- حسين ( طه ) : تجديد ذكرى أبي العلاء ، دار المعارف بمصر ، ١٣٧٧ هـ /  
١٩٥٨ م .
- الحصري ( ساطع ) : دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، طبعة موسعة ،  
القاهرة ، ١٩٥٣
- دليبة ( عارف ) . مكانة الأفكار الاقتصادية لابن خلدون في الاقتصاد  
السياسي ، أبحاث البدوة العالمية الأولى لتاريخ العلوم عند العرب ،  
المنعقدة بجامعة حلب من ٥ - ١٢ ربيع الثاني ١٣٩٦ هـ الموافق لـ ٥ -  
١٢ نيسان ( إبريل ) ١٩٧٦
- ريشو ( ألبر ) : الفلسفة اليونانية ، أصولها وتطوراتها ، ترجمة عبد الحليم  
محمود وأبو بكر زكريا ، مكتبة دار العروبة ، القاهرة ١٣٧٨ هـ  
١٩٥٨ م
- ريادة ( معز ) : الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة ، دراسة في فلسفة اس

- باحة الأندلسي ، دار إقرأ للنشر والتوزيع والطباعة ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م .
- ريعور (علي) : الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٨
- ريعور (علي) : الفلسفة في الهند . . . ، بيروت ، مؤسسة عر الدين ، ١٩٩٣ .
- سبائي (ح) وحجاني (بول) : مشكلات ما بعد الطبيعة ، ترجمة يحيى هويدي ، مراجعة محمد مصطفى حلمي ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦١
- الشهرستاني : الملل والنحل ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، جزء أن ، القاهرة ، ١٣٨١ هـ / ١٩٦١ م
- الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ، مكتبة المثنى ، بغداد ، بلا تاريخ .
- شيخ الأرض (نيسير) : ابن باجة ، دار الأنوار ، بيروت ، مكتبة العبسية ، دمشق ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٥ .
- شيخ الأرض (نيسير) : ابن طفيل ، سلسلة أعلام الفكر العربي (١٨) ، دار الشرق الجديد ، بيروت ، ١٩٦١ .
- شيخ الأرض (نيسير) : الغزالي ، مشورات الشرق الجديد ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٥ .
- شيخ الأرض (نيسير) : المدخل إلى فلسفة ابن سينا ، بيروت ، دار الأنوار ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٧ .
- صليبا (جميل) : من أفلاطون إلى ابن سينا ، الطبعة الخامسة ، دمشق ، ١٩٥١ .
- الطريق ، عدد خاص من طميل ، بيروت ، شباط ، ١٩٦٢
- الطويل (توفيق) : أسس الفلسفة ، دار النهضة العربية ، الطبعة الرابعة ، القاهرة ١٩٦٤ .
- عبد الرزاق (مصطفى) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ، ١٣٦٣ هـ / ١٩٤٤ م .

- عبد الرازق (مصطفى) : فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية ، القاهرة ١٣٦٤ هـ / ١٩٤٥ م .
- عبد الرحمن (عائشة بنت الشاطيء) : الحياة الإنسانية عند أبي العلاء ، مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر ، ١٩٤٤ .
- عبد الرحمن (عائشة بنت الشاطيء) : القرآن لأبي العلاء ، تحقيق ودرس ، دار المعارف بمصر ، ١٩٥٤ .
- عبد الرحمن (عائشة بنت الشاطيء) : مع أبي العلاء في رحلة حياته ، دار الكتاب العربي ، بيروت ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م .
- العثمان (عبد الكريم) : الدراسات النفسية عند المسلمين ، والغزالي بوجه خاص ، مكتبة وهبة ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٣٨٢ هـ / ١٩٦٣ م .
- العثمان (عبد الكريم) : سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه ، دار الفكر بدمشق ، بلا تاريخ .
- عثمان (علي عيسى) : الإنسان عند الغزالي ، ترجمة خيرى حماد ، مكتبة الأنجلو- المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٤ .
- العقد (عباس محمود) : رجعة أبي العلاء ، مطبعة حجازي ، القاهرة ، ١٩٥٧ هـ / ١٩٣٩ م .
- العلايلي (الشيخ عبدالله) : المعري ذلك المجهول . رحلة في فكره وعالمه النفسي ، الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٨١ .
- الغزالي : إحياء علوم الدين ، أربعة مجلدات ، المطبعة الأزهرية المصرية ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٣١٦ هـ .
- الغزالي : بمهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٥ م .
- الغزالي : القسطاس المستقيم ، تحقيق فكتور شلحت ، بيروت ، ١٩٥٩ .
- الغزالي : مشكاة الأنوار ، تحقيق أبو العلا عفيفي ، القاهرة ، ١٣٨٣ هـ / ١٩٦٤ م .
- الغزالي : مقاصد الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، القاهرة ، ١٩٦١ .

- الغزالي : المتقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال ، حققه وقدم له جميل صليبا وكامل عياد ، الطبعة السادسة ، مطبعة جامعة دمشق ، ١٣٧٩ هـ / ١٩٦٠ م .
- الغزالي : ميزان العمل ، تحقيق سليمان دنيا ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٦٤ .
- غولدنسهر ( إجناس ) : العقيدة والشريعة في الإسلام ، ترجمة محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلي حسن عبد القادر ، دار الكاتب المصري ، القاهرة ، ١٩٦٤ .
- الفارابي : إحصاء علوم الدين ، تحقيق عثمان أمين ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٤٩ .
- الفارابي : تحرير رسالة في الدعاوى القلبية ، طبعة حيدر آباد الدكن ، ١٣٤٦ هـ .
- الفارابي : تحصيل السعادة ، طبعة حيدر آباد الدكن ، ١٣٤٦ هـ .
- الفارابي : رسالة في السياسة أو ( جوامع السياسة ) ، نشره شيخو المشرق ، بيروت ، ١٩٠٦ .
- الفارابي : كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق ألبر نصري نادر ، بيروت ، ١٩٥٩ .
- الفارابي : كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ، تحقيق ألبر نصري نادر ، بيروت ، ١٩٦٠ .
- الفارابي : كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات .
- (فو) كارادي : الغزالي ، ترجمة عادل زيمتر ، القاهرة ، ١٩٥٩ .
- فلهوزن (بوليوس) : الخوارج والشيعة ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ، ١٩٥٨ .
- قاسم (عمود) : دراسات في الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ، ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٦ م .
- قاسم (عمود) : في النفس والعقل ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٥٤ .
- قاسمجانوف : الفارابي ، دار التقدم ، موسكو ، ١٩٨٦ .

— الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي للذكرى ابن سينا ، بغداد ، من ٢٠ - ٢٨ مارس ، ١٩٥٢ ، جامعة الدول العربية .

— كرم ( يوسف ) : تاريخ الفلسفة اليونانية ، القاهرة ، ١٣٥٥ هـ / ١٩٦٢ م .

— الكندي : رسائل الكندي الفلسفية ، حققها وأخرجها مع مقدمة تحليلية لكل منها وتصدير وافٍ عن الكندي وفلسفته محمد عبد الهادي أبو ريذة ، القاهرة ، جزء أن ، دار الفكر العربي ، ١٣٦٩ هـ / ١٩٥٠ م .

— كوربان ( هنري ) : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي ، بيروت ، ١٩٦٦ .

— كيثو ( هـ . د . ) : الإغريق ، ترجمة عبد الرازق يسري ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

— كيسيديس ( ثيوكاريس ) : سقراط ، ترجمة طلال السهيل ، الطبعة الأولى ، دار الفارابي ، بيروت ، ١٩٨٧ .

— كيسيديس ( ثيوكاريس ) : جلور المادية الديالكتيكية ، هيراقليطس ، ترجمة حاتم سليمان ، الطبعة الأولى ، دار الفارابي ، بيروت ، ١٩٨٧ .

— لوبون ( غوستاف ) : حضارة العرب ، الطبعة الثالثة ، دار إحياء الكتب العربية ، الطبعة الثالثة ، ١٩٥٦ .

— مذكور ( إبراهيم ) : في الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيق ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاه ، القاهرة ١٣٦٧ هـ / ١٩٤٧ م .

— مذكور ( محمد سلام ) : مناهج الاجتهاد في الإسلام ، مطبوعات جامعة الكويت ، ١٩٧٤ .

— مرجبا ( محمد عبد الرحمن ) : خطاب الفلسفة العربية الإسلامية ، بيروت ، مؤسسة عز الدين ، ١٩٩٣ .

— مطر ( أميرة حلمي ) : الفلسفة عند اليونان : الاتحاد الإشتراكي العربي ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، الطبعة الثانية .

— الموسوعة الفلسفية المختصرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٣ .

— الموسوي ( موسى ) : من الكندي إلى ابن رشد ، بيروت ، باريس ، ١٩٧٧ .

## المصادر والمراجع الأجنبية

- Aristote: **La métaphysique**, 2 tomes, traduction nouvelle et Notes par J. Tricot 2<sup>e</sup> éd., Vrin, Paris, 1940.
- Aristote: **La Physique**, trad. Henri Carteron, 2 Tomes, Les Belles Lettres, Paris, 1926.
- Bouthoul (Gaston): **Ibn Khaldoun, sa Philosophie sociale**. Librairie Orientaliste, Paul Geuthner, Paris, 1930.
- Bréhier (Emile): **Histoire de la philosophie**, L'antiquité et la Moyen Age, face (1), P.U.F, Paris. 1951.
- **Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie**, Vrin, Paris, 1950.
- Chevalier (Jacques): **Histoire de la pensée**, T.I. La pensée antique, Flammarion, Paris, 1955.
- Gauthier (Léon): **Ibn Rochd**, P.U.F. Paris, 1948.
- Gauthier (Léon): **La Philosophie Musulmane**, Ernest Leroux, Paris, 1900.
- Gauthier (Léon): **La Théorie d'Ibn Rochd sur la rapports de la religion et de la philosophie**, Ernest Leroux, Paris, 1909.
- Gilson et Théry: **Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge**, Vrin, Paris, 1930.
- Gardet (Louis): **La pensée religieuse d'Avicenne**, Vrin, Paris, 1951.
- Gandillac (Maurice, de): **La Sagesse de Plotin**, Hachette, Paris, 1952.
- Munk (s): **Mélanges de philosophie juive et arabe**, Nouvelle éditions, Vrin, Paris, 1927.
- Quadri (G): **La philosophie arabe dans l'Europe médiévale**, Payot, Paris, 1947.